



Autour de l'idéalisme britannique: recherches et réflexions méthodologiques sur l'histoire des idées en Grande-Bretagne (milieu XIXe s. - début XXe s)

Jean-Paul Rosaye

► **To cite this version:**

Jean-Paul Rosaye. Autour de l'idéalisme britannique: recherches et réflexions méthodologiques sur l'histoire des idées en Grande-Bretagne (milieu XIXe s. - début XXe s). Littératures. Université de la Sorbonne nouvelle - Paris III, 2009. tel-00576113

HAL Id: tel-00576113

<https://theses.hal.science/tel-00576113>

Submitted on 13 Mar 2011

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Université de Paris III-Sorbonne Nouvelle

Habilitation à Diriger des Recherches

Sous la direction de Monsieur le Professeur Franck Lessay

DOCUMENT DE SYNTHÈSE DE **JEAN-PAUL ROSAYE**

***Autour de l'idéalisme britannique:
recherches en histoire des idées
(milieu du dix-neuvième siècle– début du vingtième siècle)
et réflexions méthodologiques***

Membres du jury :

Michel PRUM (Paris VII, président du jury, 11^è section)

Sandra LAUGIER (Amiens, 17^è section)

Franck LESSAY (Paris III, directeur de l'HDR, 11^è section)

Joanny MOULIN (Aix-Marseille I, 11^è section)

Marc PORÉE (Paris III, 11^è section)

Paul VAISS (Paris X, 11^è section)

Table des matières

Introduction (5)

Première partie : Histoire des idées et herméneutique (11)

Enrichissement des questions initiales posées par ma thèse de doctorat - Mise à distance de l'objet de recherche « T.S. Eliot »

- « L'œuvre et l'enjeu du vide chez Thomas Stearns Eliot » (15)
- « L'Incarnation selon T.S. Eliot » (22)
- « Persistance et rejet du victorianisme chez T.S. Eliot » (28)
- « Tradition and Meaning: One Interpretation of Renaissance Theology in the Twentieth Century » (35)
- « Introduction à la pensée conservatrice de T.S. Eliot » (page 40)
- « Le Christ dans l'œuvre de T.S. Eliot » (47)
- « De l'idée d'absolu au Verbe: l'herméneutique de T.S. Eliot » (51)

Deuxième partie: Histoire des sciences, *epistemology*, histoire des idées (57)

De Charles Darwin à la mise en place d'une méthode en histoire des idées

- « Traduire Darwin: réflexion sur le chapitre III de *The Descent of Man* » (65)
- « Corpus et modélisation: l'exemple darwinien » (69)
- « Quelle méthode et quel statut pour l'histoire des idées? » (72)
- Prolongements sur la modélisation en histoire des idées à partir de remarques disséminées dans mes articles. (80)
- Prolongements sur mon étude de l'objet « histoire des idées ». (83)
- Conclusions sur l'histoire des idées. (87)
- Vision globale de mon activité en tant qu'historien des idées. (91)

Troisième partie: Histoire des idées et réflexion sur certains modèles (95)

Application de mes réflexions méthodologiques dans mes travaux de recherche.

- « Pour un modèle occidental de l'idée d'Occident » (95)

- « Henry Thomas Buckle, ou l'Angleterre comme sens de l'Occident » (98)
- « Notes pour un modèle heuristique du genre utopique anglais ». « Sauver l'utopie: la leçon de H.G. Wells dans *A Modern Utopia* » (103)
- « Henry Adams et T.S. Eliot: deux figures américaines du retour vers l'Europe comme Orient originel » (109)
- « F.H. Bradley et Nagarjuna: enquête sur des lieux épistémologiques communs » (113)

Conclusion (121)

Bibliographie (127)

liste des ouvrages cités dans ce document

Index (137)

INTRODUCTION

L'objet de ce document de synthèse est de présenter l'ensemble de mes activités de recherche depuis la soutenance de ma thèse de doctorat, et la méthode de présentation choisie consiste principalement à suivre le cours chronologique et thématique des communications et des articles rassemblés dans le dossier qui l'accompagne¹.

En tant que ce document s'attache à souligner la concordance de mes recherches avec certains thèmes appartenant à l'histoire des idées dans la civilisation britannique des dix-neuvième et vingtième siècles, il ambitionne également de suggérer une convergence témoignant d'une évolution théorique personnelle dans le domaine, précisément, de l'histoire des idées.

Les auteurs étudiés (T.S. Eliot, Charles Darwin, H.T. Buckle, F.H. Bradley) et les thèmes abordés (Tradition et modernité, Développement et évolution, l'Utopie, l'Idée d'Occident, la montée en puissance de l'« histoire des idées ») concourent à situer la civilisation britannique de la fin du dix-neuvième siècle et du début du vingtième dans un contexte culturel troublé et étonnamment fertile. Dénouer les logiques et les partis pris intellectuels dans cette période a été l'axe principal de mes réflexions, et ma conviction profonde demeure qu'une maîtrise des enjeux posés alors par la mise en question, en Grande-Bretagne, de l'héritage culturel (littéraire, scientifique, historique et philosophique) de la civilisation occidentale, est un préalable à la compréhension du monde actuel.

Mais avant de procéder à l'historique de mes travaux, il est essentiel de revenir brièvement sur leur genèse et de dresser les grandes lignes des directions de recherche qui se sont progressivement imposées à mon analyse.

Ma thèse de doctorat avait été l'occasion d'étudier en profondeur l'articulation de l'œuvre

1. Pour chaque étude de ce document, les pages correspondantes dans le dossier de recherche seront données entre crochets, précédées de la mention DR.

singulière de T.S. Eliot avec les conditions d'un monde en profond bouleversement, et le travail de réécriture de cette thèse en vue d'une publication m'a conduit à en approfondir certains aspects. La thèse a été un moment de structuration d'éléments venus s'agglomérer depuis mon mémoire de maîtrise sur l'œuvre de W.B. Yeats et un premier essai sur les *Four Quartets* de T.S. Eliot. Mais le désir de cohérence et la recherche d'unité qui ont servi d'impulsion initiale et guidé mes investigations ont aussi entamé un processus de reconnaissance des enjeux du monde contemporain à travers l'analyse systématique des présupposés de cette méprise conventionnelle rendue par l'expression de « décadence de la civilisation occidentale ». Les périodes de « crise des valeurs »¹ sont très fécondes pour la pensée et les tensions inépuisables qu'elles suscitent réorientent et ressuscitent plus qu'elles n'entament le souffle d'un questionnement littéraire et philosophique, théologique et politique. En aval de la thèse se déploie donc un programme qui prend sa source dans certains choix spéculatifs et il convient, avant même d'exposer les thèmes qui ont ponctué ces dix dernières années de recherche, de rendre hommage à ceux qui ont contribué à clarifier mes méthodes et à préciser mes intuitions premières, pour mieux esquisser la stratégie d'ensemble qui devait se construire à partir d'elles.

Lire les poètes ne signifie pas nécessairement que l'on désire demeurer dans le cadre exclusif des études de littérature, à moins qu'on ne signifie par littérature ce qui donne sens à toute civilisation. Attentif aux tremblements du monde, le poète est aussi celui qui livre une autre connaissance que celle de l'économiste, du sociologue ou de l'homme politique,

1. Les expressions « décadence de la civilisation occidentale » et « crise des valeurs » sont entrées aujourd'hui dans le langage courant et sont rarement définies scrupuleusement. J'ai commencé à les renseigner dans ma thèse sur T.S. Eliot en partant de la structuration de sa quête poétique comme reconstruction d'un sens sur fond d'un sentiment de décomposition du monde. Plutôt que de montrer comment les hiérarchies portant sur les valeurs intellectuelles, morales, esthétiques et spirituelles avaient été systématiquement bouleversées à l'époque d'Eliot, j'ai cherché à relier la « crise des valeurs » à un sentiment de crise généralisée du sens, de une perte des valeurs et de perte du sens, dont l'origine chez Eliot se trouve au moment où la *Law of Public Service*, chère à sa famille comme à lui-même, a été remise en question (voir notamment à partir de la page 29 dans mon livre *T.S. Eliot poète-philosophe: essai de typologie génétique*, ajouté au dossier de recherche). Mon propos n'a donc pas consisté à signaler que les valeurs intellectuelles et spirituelles sont progressivement passées après les valeurs marchandes et matérialistes, ce qui est souvent sous-entendu aujourd'hui dans ces expressions: ma lecture, au départ essentiellement nietzschéenne, s'est contentée d'affirmer que les conditions culturelles au dix-neuvième siècle avaient été telles qu'une « nécessité de civilisation » était venue se loger au cœur de l'entreprise éliotienne. Mais pour Eliot, contrairement à Nietzsche, il ne s'agit pas de proclamer que la valeur suprême est la volonté de puissance, mais bien plutôt de reprendre et de régénérer le sens du message chrétien. J'ai ensuite rapproché ces expressions du mouvement de sécularisation moderne en m'appuyant sur les travaux de Gianni Vattimo notamment avant de situer la quête d'Eliot dans un paradigme heideggérien (voir également mon livre à partir de la page 52). Mes travaux ultérieurs, comme ce document de synthèse va tenter de le montrer, ont cherché à creuser le problème de la « crise des valeurs » en le posant dans le contexte révolutionnaire du dix-neuvième siècle.

sans que ces dernières perspectives, par ailleurs, n'échappent totalement à son appréhension. L'idée selon laquelle les poètes donnent du monde une compréhension plus totale et plus fine constitue un choix théorique préliminaire qui inaugure la possibilité de saisir ce monde en commençant par ce que la littérature peut en révéler. Mais c'est partir aussi du principe que la littérature donne à penser et que les frontières avec la philosophie ou les autres moyens dont l'esprit dispose pour donner du sens au monde doivent être parcourues. Tel a été l'enseignement de Kenneth White, dont la direction de mes mémoires de maîtrise et de DEA m'a conduit à observer le monde contemporain à travers le prisme des œuvres poétiques d'auteurs Anglo-Saxons en règle générale, de Yeats et de T.S. Eliot en particulier. Il existe en outre un dénominateur commun à Kenneth White et à ces auteurs dont l'importance a été, et est encore, cardinale dans mes travaux : l'expérience d'un déracinement, d'une distorsion du sens, et une tentative de reconstitution de ce sens à partir de la ré-appropriation d'un héritage, de la relecture de parcours intellectuels, littéraires, philosophiques ou autres. Cette expérience est indissociable des conditions dans lesquelles s'est trouvée la pensée à partir de la modernité et il m'a semblé important dès le départ de mesurer et de caractériser la tension que l'on postule arbitrairement entre modernité et tradition. La situation de « crise des valeurs », dont Kenneth White a dressé toute une typologie, est souvent perçue comme un des traits marquants de la modernité et son enseignement m'a enjoint de m'intéresser tout particulièrement à la notion de tradition et à sa mise en question au tournant des dix-neuvième et vingtième siècles. Situés dans une filiation qui les rattache au départ au romantisme anglais et à l'importance considérable attribuée au rôle du poète, Yeats et Eliot ont tenté de réduire cette situation de crise en puisant dans des traditions différentes ; si Yeats s'est intéressé, comme Aldous Huxley, à une philosophie pérenne, souvent occulte ou refoulée, et qui a pu subsister parallèlement à la tradition chrétienne dominante, Eliot, à l'instar de Coleridge, a essayé de reconstruire cette tradition chrétienne en l'adaptant et en la rénovant selon des principes qui débordent le cadre strict de la littérature ou de la théologie. Kenneth White a lui aussi une conception personnelle de l'héritage intellectuel, et sa façon de poser le rapport entre la « crise des valeurs » et la construction d'un pont intellectuel qui redonne un sens au monde a été déterminante dans la façon dont j'ai construit mes travaux jusqu'à ma thèse de doctorat. Pour White, il existe trois moments dans la vie et l'œuvre d'un esprit éclairé à l'époque moderne : une critique des valeurs jugées en décomposition, une annonce de valeurs recomposées et une tentative

de réalisation pratique de ces dernières ; et en ceci, l'influence du romantisme anglais autant que de Nietzsche est indéniable même si elle reste diffuse. J'ai par la suite adapté ce paradigme d'analyse de l'œuvre des poètes, et l'idéal-type du poète-philosophe¹ que j'ai pu forger lors de ma thèse a été une contribution à cette grille de lecture, même si cet idéal-type a très rapidement débordé le paradigme initial pour inviter à l'exploration d'idées où le poétique, le philosophique et le théologique sont inextricablement liés.

L'idée selon laquelle la modernité conduit à la tradition, même si cela est vrai chez Eliot, apparaît d'emblée comme paradoxale quand on essaie de l'élargir au contexte de son temps, et traquer cette idée pour la circonscrire dans un champ de travail qui parvienne à la cerner est une tâche qui demande du temps et de la compétence dans des disciplines où je n'avais jusqu'alors que des connaissances imparfaites. Il eût été facile d'adopter l'idée fréquente que le monde occidental était entré dans une phase de déclin avec cette « crise des valeurs » et de bâtir l'interprétation des auteurs qui m'intéressaient sur la certitude dogmatique que leurs œuvres n'étaient que le reflet, voire le symptôme d'un monde en décomposition. C'est une lecture possible de *The Waste Land* par exemple, mais elle ne me satisfaisait pas, d'autant qu'il est selon toute évidence réducteur de penser qu'un homme de la stature de T.S. Eliot puisse se laisser aller à un recroquevillement intellectuel et trouver refuge dans un traditionalisme par aversion pour un monde occidental à la dérive. Je sentais de façon obscure qu'il me fallait adopter une attitude neutraliste, effectuant une suspension des arrogances réductrices, et posant le contexte de la « crise des valeurs » comme une aubaine intellectuelle, autant pour celui qui l'étudie que pour ceux qui l'ont vécue et qui l'ont transfigurée. Les conseils et les encouragements de Jacques Sys, qui a non seulement dirigé ma thèse, mais aussi continué de soutenir mes travaux par la suite, se placent dans ce cadre. Mais plus qu'un ensemble de recommandations quant à la manière d'écrire une thèse et de conduire des recherches qu'il a pu me prodiguer, Jacques Sys, dans son style personnel autant que dans ses propres travaux de recherche, a illustré une attitude face aux idées et à leur histoire qui a été déterminante dans mon approche de l'histoire des idées.

Comme le disait Paul Feyerabend, la meilleure méthode consiste à ne pas en avoir, ou plus précisément à en utiliser tant qu'aucune ne saurait supplanter toutes les autres². Si le « tout

1. Voir le chapitre de mon livre intitulé « T.S. Eliot poète-philosophe? », p. 43-59.

2. « [...] toutes les méthodologies, même les plus évidentes, ont leurs limites », Paul Feyerabend *Contre la méthode: esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance*, Paris, Seuil « points-science », 1979, p. 30.

est bon »³ attire les foudres des doctes arrogants ou des idéologues qui veulent toujours avoir raison, il symbolise peut-être aussi la seule ouverture capable d'appréhender une situation aussi complexe que celle de l'histoire des idées au tournant du vingtième siècle. Mais cela nécessite de s'ouvrir à des domaines qui enrichissent une façon classique d'aborder la littérature, la civilisation ou la linguistique, et cela permet même parfois de percevoir leur intime synergie. Un historien des idées doit donc étudier la philosophie, la théologie, l'histoire des sciences, etc. Seule une approche polyphonique peut finalement rendre justice à la vie et à l'œuvre de T.S. Eliot, mais cela implique également que le travail n'est jamais terminé et que, non content d'en avoir fini avec une première synthèse, il faut penser à l'approfondir plus encore et à préparer dans le même temps une construction théorique qui justifie et tente de conceptualiser cette approche. C'est tout le sens de mon travail d'historien des idées qui a pris son essor à partir de cette attitude de recherche recommandée par Jacques Sys. L'historien des idées est toujours en gestation d'une formulation plus fine de son approche, et s'il n'exclut pas les pauses conceptuelles, il reste que sa posture est fondamentalement non dogmatique.

Ma thèse de doctorat a été l'occasion de présenter un travail en histoires des idées et de fournir un premier cadre théorique de ce qu'une telle discipline comporte comme méthodologie implicite, grâce au modèle du poète-philosophe que j'ai tenté de brosser à grands traits. Ce modèle, que j'ai présenté sous la forme d'une « typologie génétique », s'est construit à partir d'un contexte essentiellement britannique, même si parler de littérature, de philosophie ou de théologie oblige à traverser les frontières et à considérer les choses de façon parfois plus universelle. Plus encore, dans la mesure où tout modèle tente de cartographier un objet en montrant comment des perspectives et des interprétations différentes interagissent, il invite à affiner chacune des vues spécialisées que l'on peut prendre sur cet objet pour enrichir le modèle en retour. Au bout du compte, même si la thèse a pu être une synthèse donnant une interprétation de la vie et de l'œuvre de T.S. Eliot, il était nécessaire qu'elle fût elle-même à l'origine d'un travail d'enrichissement. J'ai donc par la suite tenté de reconstruire la situation du creuset intellectuel et culturel de ce monde Anglo-Saxon et plus particulièrement anglais lorsque T.S. Eliot a commencé d'écrire.

Cela s'est concrétisé par quelques articles dont T.S. Eliot était le point de convergence, mais qui examinaient aussi des points que je jugeais cruciaux pour rendre compte de cette

3. *Ibid.*, p. 31.

situation. Dans le même temps, j'ai tenté de poursuivre consciemment un travail de formalisation de l'histoire des idées avec l'intuition qu'il était possible de faire rejoindre les deux entreprises. Autrement dit, il est aussi fécond de faire une histoire de l'histoire des idées et de parvenir, grâce à ce mouvement réflexif, à renseigner en retour la situation de « crise des valeurs » par une analyse des présupposés selon lesquels les idées, loin d'être vraies pour toujours et d'objectiver la réalité, ont elles aussi une histoire et qu'elles aussi sont susceptibles de traverser des crises. Avant de pouvoir suggérer une conception de l'histoire des idées, il m'était nécessaire de comprendre comment elle s'était institutionnalisée dans le monde Anglo-Saxon, et pourquoi une telle institutionnalisation avait connu des réticences en France. En retour, cela permet de montrer en quoi la « crise des valeurs » sur son versant britannique est riche d'enseignement sur la situation du monde au vingtième siècle.

Après la publication de mon ouvrage sur T.S. Eliot, je me suis tourné vers l'histoire des sciences en Angleterre et vers l'historiographie anglaise du dix-neuvième siècle en même temps que j'ai tenté de sonder les *a priori* de l'idée d'Occident pour mesurer la façon dont les Anglais ont pu relayer la peur de son ensevelissement. Dernièrement, mes travaux sur l'histoire de l'utopie et mes cours sur l'idée d'État au Royaume-Uni ont continué de graviter autour du même thème de la mise en question de l'héritage dans la civilisation britannique; enfin, mon étude récente sur F.H. Bradley et l'idéalisme s'est intéressée directement à cette situation de « révolution des valeurs » afin d'expliquer comment s'est organisée et justifiée la réponse aux difficultés qu'elle engendrait.

Dans les pages qui suivent, j'entends reprendre le parcours de mes activités de chercheur en tentant de mettre en valeur les directions de recherche que je viens d'évoquer. Il serait mystificateur de prétendre que tous mes articles ont suivi une logique claire à partir des thèmes élaborés dans ma thèse; ma recherche est passée par plusieurs phases d'organisation ces dix dernières années, et je reviendrai à l'occasion sur ce qui les a suscitées ainsi que sur leur place dans l'orientation générale de mes travaux.

PREMIÈRE PARTIE : Histoire des Idées et herméneutique

Enrichissement des questions initiales posées par ma thèse de doctorat

Mise à distance de l'objet de recherche « T.S. Eliot ».

Une des raisons fréquemment évoquées pour lesquelles on ne se soucie plus guère aujourd'hui de la philosophie des idéalistes anglais de la seconde moitié du dix-neuvième siècle provient de ce que le monde philosophique Anglo-Saxon a beaucoup évolué et que la philosophie analytique, par exemple, s'est détournée, au vingtième siècle, des systèmes métaphysiques lourds centrés sur la théorie de la connaissance. Il y a bien sûr un intérêt à travailler sur ces auteurs presque oubliés et sur cette époque philosophique, ne serait-ce que pour accroître nos connaissances sur l'histoire des idées en Grande-Bretagne ; mais c'est surtout l'occasion de découvrir le terme et la logique d'une évolution de ces théories de la connaissance, qui s'étend, pour simplifier, de John Locke à Francis Herbert Bradley¹. Bien sûr, on peut remonter à Francis Bacon qui, dans son *Novum Organum* posait déjà les conditions d'une théorie renouvelée de la connaissance cherchant à s'arracher à la scolastique, mais on devrait alors étudier à rebours et remonter à la querelle des universaux ou démarrer avec l'affirmation du courant nominaliste en Angleterre. Cela nous mènerait trop loin dans le temps et d'autres chercheurs ont certainement à cœur de poursuivre cette entreprise. Sur l'autre versant du temps, on peut poursuivre l'étude du mouvement idéaliste anglais avec la philosophie politique de Michael Oakeshott ou la pensée multiforme de Collingwood, mais les œuvres de Moore et surtout de Russell ont marqué un véritable tournant dans le monde philosophique anglais au début du vingtième siècle ; et c'est précisément en

1. C'est une des lignes d'étude suivie par l'ouvrage collectif *La philosophie anglo-saxonne* (Michel Meyer Ed., Paris, P.U.F., 1994) que de suggérer que « Ce qui marque depuis toujours la spécificité du courant Anglo-Saxon est l'empirisme, et, plus récemment, la question de la logique et du langage » (p. 1). On regrettera que le mouvement anglo-idéaliste de la période victorienne ne soit que très peu étudié dans ce livre (voire même expédié à l'aide d'une référence à l'article de G.E. Moore de 1903 dans *Mind* (« The Refutation of Idealism »), d'autant plus que la synthèse érudite de Jean Pucelle (*L'idéalisme en Angleterre de Coleridge à Bradley*, Neuchâtel, Editions de la Baconnière, 1955) avait insisté sur le fait qu'il existait « une ligne de développement continu de la pensée idéaliste » (p. 12) en Angleterre au dix-neuvième siècle.

rupture avec l'œuvre de Bradley qu'elles se sont construites, même si elles ont opéré un retour vers le courant empiriste hostile à ces idéalistes¹.

L'empirisme philosophique anglais est une philosophie de la conscience autant que la quête d'une théorie aboutie de la connaissance, et son moment historique qui ne débute véritablement en Angleterre qu'avec Locke est concomitant de la montée en puissance du pouvoir de la science comme lecture et interprétation autorisée du monde. Après la période positiviste anglaise² qui voit fleurir les œuvres de Spencer et de J.S. Mill et qui concourt au renversement des autorités intellectuelles au profit d'un esprit scientifique s'opposant aux lectures traditionnelles et religieuses du monde³, on observe néanmoins une remise en cause très nette du scientisme à la fin de ce siècle, et c'est avec F.H. Bradley qu'apparaît vraiment la contradiction, comme le démontre R.G. Collingwood⁴, même si l'opposition au scientisme s'était déjà fait sentir avant lui, et non pas uniquement chez les idéalistes anglais.

Dans l'histoire des idées en Grande-Bretagne, les siècles qui vont de l'*Essay Concerning Human Understanding* de Locke à *Appearance and Reality* de Bradley voient se perfectionner les méthodes et les analyses de la science, triompher la révolution industrielle et advenir les évolutionnismes⁵. Or, c'est au moment où l'autorité des Églises est remise en question par l'autorité de la science que surgit le questionnement profond des anglo-idéalistes, cherchant à mieux comprendre les présupposés des catégories philosophiques occidentales; et peut-être ce moment n'a-t-il jamais été aussi fort qu'avec l'œuvre philosophique de Bradley. Mais mon choix de recherche a commencé par poser que l'œuvre de Bradley, qui se perpétue dans l'influence déterminante qu'il a pu avoir sur T.S. Eliot, était un symptôme autant qu'une entreprise originale, et cela m'a conduit à ne pas privilégier le terrain exclusivement philosophique au départ, et à m'attacher à déterminer les conditions dans lesquelles ce symptôme a pu apparaître. L'étude de ces conditions et l'examen de cette si-

1. Voir à ce sujet John Skorupski *English-Language Philosophy: 1750-1945*, Oxford, O.U.P., 1993.

2. Cette phase est souvent repérée par le comtisme anglais qui débute avec la traduction condensée de Comte par Harriet Martineau en 1853 (*Positive Philosophy*) et se développe surtout à Oxford avec Richard Congreve et John Henry Bridges. Mais ce sont surtout les noms de Mill et de Spencer, et le développement de la pensée évolutionniste qui sont associés au positivisme anglais.

3. « Positivism may be defined as philosophy acting in the service of natural science, as in the Middle Ages philosophy acted in the service of theology », R.G. Collingwood *The Idea of History*, Oxford, O.U.P., 1994, p. 126.

4. *Ibid.*, p. 134 et suivantes. Collingwood se rapporte surtout au premier livre de Bradley, *The Presuppositions of Critical History* (écrit en 1874).

5. « The victory of evolution in scientific circles meant that the positivistic reduction of history to nature was qualified by a partial reduction of nature to history », *Ibid.*, p. 129. J'aurai l'occasion de revenir sur ce rapprochement entre la science et l'histoire quand j'aborderai la question de l'historiographie anglaise au dix-neuvième siècle et l'œuvre de Charles Darwin.

tuation culturelle nécessite que l'on en analyse les caractéristiques littéraires autant que les aspects théologiques ou philosophiques. Mes premiers articles ont donc cherché à explorer un lieu où ces différentes composantes pouvaient se rejoindre et imprégner la vie et l'œuvre d'auteurs qui ont été les agents principaux de la transmission de nouvelles idées en gestation. Mais il a aussi été nécessaire de travailler à une réflexion sur l'histoire des idées elle-même et justifier en retour une telle approche.

Dans cette première partie, je voudrais revenir sur mon intérêt pour l'herméneutique qui, déjà présent dans ma thèse de doctorat sur T.S. Eliot (*T.S. Eliot, poète-philosophe*), s'est progressivement approfondi pour me mener à l'œuvre de Charles Darwin et de façon plus générale à l'histoire des sciences en Angleterre. Le sous-titre de ma thèse, « essai de typologie génétique », signalait un choix méthodologique singulier consistant à créer un modèle de développement intellectuel (le poète-philosophe), et à confronter cette figure abstraite au concret de la vie et de l'œuvre de T.S. Eliot. Ce faisant, j'ai mené une interprétation de ses écrits et de son parcours dans le siècle tout en suscitant, dans le même temps, une réflexion sur cette interprétation: il s'agissait de justifier cette méthode interprétative (et mon interprétation de la *rationalité subjective* d'Eliot aussi bien sûr, qui lui était coordonnée), d'éprouver sa cohérence, de jauger ses limites quant à la connaissance qu'elle permettait d'établir sur l'auteur et ses travaux. Mais le passage par l'œuvre de F.H. Bradley, à qui Eliot avait consacré sa propre thèse de doctorat, a induit, sans que j'en sois véritablement conscient à l'époque, un souci pour les théories de la connaissance qui ne s'est pas limité à l'exercice de la thèse: ce souci est en fait devenu un des pôles d'attraction intellectuels de mon activité de chercheur, me conduisant irrésistiblement à une réflexion sur la science et l'épistémologie et, en fin de compte, à une étude de fond sur l'œuvre de Bradley. Le terme anglais *epistemology* renvoie plus volontiers aux théories de la connaissance que le terme français, lequel fait surtout référence à l'histoire des sciences, et il était donc logique que mon intérêt pour les théories de la connaissance et leur sort en Grande-Bretagne aux dix-neuvième et vingtième siècles me destine à réfléchir sur l'épistémologie et à diriger mon regard en direction de la science prise comme un discours sur le monde et vers l'œuvre de Darwin, qui a symbolisé, à partir de la seconde moitié du dix-neuvième, l'ambiguïté et les incertitudes des interprétations du monde, ainsi que leur conflit permanent. Loin de vouloir prétendre que ce parcours a été maîtrisé dès le départ et que j'ai eu la pres-

science des apories et des compléments de recherches que mon angle d'attaque allait susciter, je désire attirer ici l'attention sur le fait que l'intervention de Jacques Sys a été déterminante dans cette évolution. Non seulement parce qu'il a su tempérer mes envolées au sujet de l'herméneutique et m'inciter à entamer des lectures érudites lors de séminaires et de journées d'étude sur l'exégèse biblique et littéraire, mais aussi parce que c'est sur son impulsion que j'ai commencé à étudier Darwin pour animer un séminaire de maîtrise sur son œuvre et son importance dans le contexte victorien, à l'Université d'Artois, de 2002 à 2004¹. J'en retire personnellement un enseignement concret sur ce que « diriger des recherches » doit comporter comme finesse et comme perspicacité, ainsi que sur l'importance cardinale que jouent les séminaires et les journées d'étude dans le processus de maturation des recherches individuelles.

De ma première communication en tant que Maître de Conférences, « Histoire et interprétation: le rôle déterminant de l'histoire des idées entre littérature et civilisation », à mon dernier article de fond sur l'œuvre d'Eliot, « De l'idée d'Absolu au Verbe: l'herméneutique de T.S. Eliot », l'axe principal de mes recherches a donc été l'herméneutique; mais la complexité même de ce que l'on entend par herméneutique m'a incité à déployer mes recherches en étoile inversée, à prendre chacune des branches pour m'approcher progressivement du cœur du problème et définir ce terme. Ce faisant, j'ai souvent été amené à étudier de nombreux thèmes en prenant T.S. Eliot comme perspective et comme motif initial.

La première communication que je viens d'évoquer n'a pas été publiée, mais je l'ai reprise et étoffée pour qu'elle figure dans un ouvrage collectif sur les méthodes en civilisation britannique (« Quelle méthode et quel statut pour l'histoire des idées ? »). Je reviendrai sur ce dernier article plus bas dans ce document de synthèse, mais cette communication a été importante dans la genèse de mes travaux et c'est pourquoi je désire évoquer ses partis pris initiaux avant d'examiner mes premiers articles publiés et consacrés essentiellement à T.S. Eliot.

Cela a été pour moi l'occasion de placer mon travail d'historien des idées en rapport avec l'impact de ce qui a été défini, par François Dosse notamment, comme « le tournant herméneutique » dans les sciences humaines². Au départ, il s'agissait d'apporter ma contribution à

-
1. Dans ce séminaire, je me suis intéressé essentiellement à la genèse des réflexions de Darwin jusqu'à *The Origin of Species*.
 2. François Dosse, « la référence du tournant pragmatique et interprétatif des sciences humaines », in *Paul Ricœur: les sens d'une vie*, Paris, La Découverte, 1997.

une réflexion sur l'enseignement de l'histoire aux étudiants anglicistes à laquelle Jacques Carré avait convié les membres du CRECIB à Paris-IV, en novembre 1997. Mais j'ai estimé que les circonstances de l'écart institutionnel que l'on pratique habituellement entre les études dites de « civilisation » et celles de « littérature » valaient la peine que l'on s'interroge sur la possibilité de les marier, grâce à un retour réflexif sur ce que l'histoire compte comme méthodes et sur la crise conceptuelle qui la bouscule de façon chronique. La lecture de quelques ouvrages d'historiens¹ a joué un rôle non négligeable dans la façon dont j'ai pu rendre compte d'une certaine « crise de l'histoire », et l'appel à la réflexion de Ricœur sur l'histoire et l'herméneutique² a également contribué à ce que je transforme l'histoire des idées en une discipline qui non seulement prend acte du « tout interprétatif », mais permet aussi d'en sortir en situant l'histoire comme un récit et une « mise en intrigue ». La tâche dévolue à l'histoire des idées revenant alors à relever les reprises et les métamorphoses du sens pour constituer des filiations, établir des traditions et, surtout, jeter un pont entre la civilisation et la littérature. Au final, j'en suis arrivé à cette conception selon laquelle la véritable histoire ne pouvait être qu'une forme d'histoire des idées, et cela avant même d'avoir lu Preston King³. Avec un peu de recul, cette position était trop peu argumentée pour être solide, mais elle exprimait le désir de sortir de ce « tout n'est qu'interprétation »⁴ qui peut conduire, par laxisme, à une défaite de la pensée. Qui plus est, elle tentait de donner une certaine épaisseur aux moments de création de sens et tendait à justifier une approche polyphonique sur notre façon de les connaître, que cela se fasse par la littérature ou l'histoire, la théologie ou la philosophie. Mais il fallait aussi démêler leurs relations mutuelles, et c'est à partir de l'œuvre d'Eliot que j'ai tenté l'exercice.

-
1. Henri-Irénée Marrou, *De la connaissance historique*, Paris, Seuil Points-histoire, 1954; Gérard Noiriel, *Sur la « crise » de l'histoire*, Paris, Belin, 1996; Antoine Prost, *Douze leçons sur l'histoire*, Paris, Seuil Points-histoire, 1997; Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Gallimard folio-histoire, 1978. Voir également, dans cette perspective, ces ouvrages consultés un peu plus tard: Guy Bourdè & Hervé Martin, *Les écoles historiques*, Paris, Seuil Points-histoire, 1997; François Dosse, *L'histoire en miettes: Des « Annales » à la « nouvelle histoire »*, Paris, Pocket Agora, 1998.
 2. Paul Ricœur « Objectivité et subjectivité en histoire », in *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1955.
 3. « I work from the assumption that all history is, broadly, some form of history of ideas, and that the initial problem is to identify the distinct type of idea which one's history may be to do with. » Preston King, *Thinking Past a Problem: Essays on the History of Ideas*, Londres, Frank Cass, 2000, p. 1.
 4. Cette position « perspectiviste » est notamment due à l'influence de la philosophie nietzschéenne. Voir notamment l'aphorisme 374 du *Gai Savoir*: « Savoir jusqu'où s'étend le caractère perspectiviste de l'existence ou même, si elle a en outre quelque autre caractère, si une existence sans interprétation, sans nul « sens » ne devient pas « non-sens », si d'autre part toute existence n'est pas essentiellement une existence *interprétative* – voilà comme d'habitude ce que ne saurait décider l'intellect ni par l'analyse la plus laborieuse ni par son propre examen le plus consciencieux: puisque lors de cette analyse l'intellect humain ne peut faire autrement que de se voir sous ses formes perspectivistes, et *rien qu'en elles*. » Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard, 1976-1982, tome V, p. 283.

« L'œuvre et l'enjeu du vide chez Thomas Stearns Eliot » (1996) [DR, 1-25].

Madame Jeanne Houghton, qui était directrice du centre de recherches du département d'anglais de l'Université de Valenciennes (INCA: Identités et Normes de la Civilisation Anglo-saxonne) de 1996 à 1999, avait pris l'initiative de demander aux enseignants chercheurs du département d'anglais de contribuer à un numéro de la revue *Lez Valenciennes* afin de montrer l'éventail des recherches poursuivies dans le centre. A cet appel, presque tous mes collègues avaient répondu, et j'ai pu observer que de fructueuses discussions au sujet de nos centres d'intérêt s'étaient enclenchées. Cela a été l'occasion d'un rapprochement intellectuel entre plusieurs chercheurs et c'est à partir de ce moment que des axes de recherche ont pu se définir dans une certaine clarté. J'ai notamment constaté que des ponts entre les études de littérature et de civilisation devaient absolument se construire si on ne voulait pas présenter un ensemble un peu disparate et sans unité interne. A la lecture de l'introduction de Mme Houghton, il apparaît clairement qu'outre le thème de départ (*Création et créativité*) qui avait pour finalité de proposer une perspective aux travaux de chacun, la nécessité de présenter un livre possédant une certaine continuité suppose que l'on établisse une stratégie d'ensemble, et que celle-ci peut se faire aussi d'une autre façon que par un texte de cadrage. L'idée de donner un modèle de départ à partir duquel chaque chercheur, dans sa spécialité et grâce à ses connaissances spécifiques et érudites, peut déployer un réel savoir, me paraît déterminant et c'est, me semble-t-il, une des tâches principales de l'histoire des idées que de proposer une telle modélisation. Lorsqu'il m'a été donné quelques années plus tard d'organiser des journées d'étude et d'établir l'ordre des communications, j'ai toujours eu pour souci de dresser une cartographie, de suggérer les grandes orientations de la question ou du thème central, que ce soit par une communication préliminaire ou par une introduction qui délimite le champ d'investigation: ceci afin d'appeler chacun des intervenants à explorer chacune des aires de réflexion dégagées en employant leurs connaissances personnelles et spécialisées. C'est un moyen de mutualiser les avancées de plusieurs chercheurs dans un domaine où leur savoir peut être une véritable contribution à la connaissance d'un sujet parfois trop complexe pour être étudié par une seule personne. Mais avant de définir l'histoire des idées comme une discipline mettant en œuvre une modélisation et effectuant une lecture ordonnée des présupposés culturels d'un thème, ce qui

allait me prendre du temps à formaliser, j'ai commencé par tâtonner dans cette direction et les premiers articles que j'ai écrits reflètent cette tendance, dont je n'ai pris conscience que progressivement, et à la lumière d'un souci de clarification de ce que l'histoire des idées pouvait bien être, en tant que matière et comme discipline.

Il n'est donc pas surprenant que ce premier article commence par une réflexion sur le thème « création et créativité » imposé, et qu'il le questionne avant d'observer le contexte dans lequel il prend un sens. Ce n'est que dans cette perspective que le rapport à la vie et à l'œuvre de T.S. Eliot, une orientation cette fois-ci spécialisée, a pu se construire.

Cet article a été pour moi l'occasion de réfléchir sur la création du sens et sur ce que cela implique dans la constitution des idées, dans leur histoire en somme; cela témoigne donc d'un souci réflexif sur ma propre discipline. Mais le début de l'article a aussi établi une relation entre les moments de création de sens et les difficultés inhérentes à la question de la valeur (de la valorisation et de la dévalorisation du sens), particulièrement centrale depuis la seconde moitié du dix-neuvième siècle en Angleterre. Il a ensuite été organisé pour montrer que la création de sens répond à une « nécessité de civilisation », que l'œuvre de T.S. Eliot en est une illustration singulière, et que le lieu de rapprochement de toutes les influences intellectuelles qui en attestent instaure une réflexion de type herméneutique. Cette perspective n'est donc pas strictement historique mais comporte également une part de réflexion plus philosophique consistant à mieux comprendre le contexte dans lequel l'œuvre de T.S. Eliot a pris son essor.

C'est un article long (21 pages), comme la plupart de mes articles qui tentent d'éclaircir à la fois une façon de faire de l'histoire des idées, et un thème (ou une question) centré sur une problématique. Il suit un plan que l'on peut diviser en quatre parties principales:

- une *introduction* qui part du principe qu'une œuvre peut être comprise comme une pensée située, comme un carrefour d'influences où littérature, philosophie et théologie interfèrent; et qui pose la question de la création comme un acte à partir d'un vide conceptuel qu'il est nécessaire de définir.
- Une *première partie* présentant le concept de « valeur » et l'enjeu de la notion de « vide » au tournant des dix-neuvième et vingtième siècles en Angleterre.
- Une *deuxième partie* explorant l'étude philosophique de cet enjeu du vide par T.S. Eliot.

- Une *dernière partie* analysant les théories principales dans lesquelles Eliot a puisé tout son matériau poétique et critique (l'image, la tradition, l'inspiration).

Je voudrais insister ici sur certains éléments susceptibles d'éclairer la façon dont j'ai pu travailler par la suite.

Il me fallait tout d'abord donner une image aussi complète que possible de la situation intellectuelle dans laquelle se trouvaient les lettres anglaises au moment où Eliot a commencé son œuvre, mais je devais aussi la présenter de façon synthétique. De plus, et là réside la difficulté principale, je devais les coordonner pour montrer que la création littéraire de l'époque dépendait de certains présupposés présents au cœur non seulement de toute création, mais s'exerçant aussi, chez certains auteurs victoriens, sur fond de crise intellectuelle et de peur de la décadence.

Certains auteurs anglais de la seconde moitié du dix-neuvième siècle ont réagi à une situation engendrant un sentiment de décadence généralisée¹. J'ai évoqué entre autres les métaphores de l'habit de Carlyle, le décadentisme des *Nineties* ou encore la figure du dandy pour démontrer que le pessimisme et la décadence ont été des motifs littéraires très fertiles pendant cette période, et pour instruire l'importance du masque de l'observateur-*skeptikos* dans la genèse de l'écriture d'Eliot. L'idée a été de montrer que le contexte général de sentiment de décadence que transmettent de nombreux auteurs de cette époque à un moment de leur œuvre peut expliquer tout autant la tonalité pessimiste de « Dover Beach » (1867) de Matthew Arnold que le succès rencontré par *Degeneration* (la version anglaise date de 1895) de Max Nordau². La situation de pessimisme culturel que beaucoup ont alors tenté d'analyser pour suggérer une renaissance possible a conduit autant à stigmatiser les circonstances de la naissance de ces œuvres qu'à adopter une attitude sceptique vis-à-vis de toute cette production, attitude pour laquelle Ernst Cassirer a forgé l'appellation de *Kulturkritik*. En fait, la richesse intellectuelle de cette période a renouvelé les conditions de la créativité en les situant dans un vide conceptuel, à l'abri de toute valorisation possible, dans l'espace que l'observateur forme entre lui-même et le monde qu'il observe. Observateur se

1. « By 1890 degeneracy was no longer being treated as an anomaly. Thinkers were concluding that it was an inevitable part of modern life, just as Charles Féré's underclass was the natural product of industrial civilization. », Arthur Herman, *The Idea of Decline in Western History*, New York, The Free Press, 1997, p. 125. Voir aussi son chapitre intitulé « Degeneration » (p. 109-144) pour des références plus précises sur le sentiment général de décadence tel qu'il a été ressenti à partir des années 1870 en Angleterre, et sur l'apparition des courants de réflexion et d'analyse de cette situation.

2. *Ibid.*, p. 125-127.

dit *skeptikos* en grec, et le scepticisme a une valeur opératoire indéniable en ce qu'il ne se contente pas d'opérer une *emendatio intellectus* mais laisse ouverte la possibilité d'une création authentique et féconde en présupposant que le vrai et le réel n'ont de sens que par ce qui échappe à toute valorisation/interprétation éventuelle, l'absolu.

Toutefois, cette approche de l'absolu, Eliot la conçoit dans la tradition du symbolisme avant de la méditer à travers l'œuvre de Bradley et c'est la raison pour laquelle j'ai été amené à privilégier tout d'abord une conception herméneutique de type romantique¹ pour rendre compte de l'apparition des idées de vide, d'absence de valorisation, et d'absolu chez Eliot dans sa période pré-bradleyenne. En quelques mots, l'artiste est celui qui exprime, par sa création, l'essence véritable du monde où la vérité ne s'est pas encore dispersée en interprétations sans hiérarchie, en valeurs flottant dans le désordre. L'art comme expression de la « crise des valeurs », mais aussi comme le lieu d'une régénération possible, tel a été un des points d'ancrage de cet article.

Il a été ensuite nécessaire de donner les présupposés philosophiques de cette situation de « crise des valeurs », et ils sont particulièrement observables chez Nietzsche, qui reste un des analystes et un des contempteurs les plus géniaux de cette crise, du fait notamment que cohabitent chez lui les mondes de la littérature et de la philosophie, à un degré tel que de nombreux commentateurs de son œuvre ont souligné la dimension poétique de sa philosophie. Ce point de vue n'est d'ailleurs pas pour me déplaire puisque j'ai tenté, dans ma thèse comme dans mon livre, de dessiner pour Eliot l'idéal-type du poète-philosophe, un modèle inversé, presque, du philosophe-poète en ce que la poésie reste première chez T.S. Eliot, alors que chez Nietzsche, c'est le philosophe qui prédomine.

Dans la philosophie de Bradley, la dimension sceptique, au sens philosophique du mot, ne doit pas occulter l'extraordinaire production intellectuelle dans laquelle elle prend corps. Son scepticisme, n'oublions pas de le dire, mène à l'affirmation de l'Absolu, à ce vide conceptuel qui précède l'acte prédicatif entraînant l'interprétation et donc la valorisation par l'apparence. Par ailleurs, une étude de l'attachement de Bradley à l'art et à la poésie reste à faire: n'écrivait-t-il pas, dans l'introduction d'*Appearance and Reality*, que la métaphysique n'aura plus aucune valeur lorsque le crépuscule n'aura plus de charme et « lorsque le mystère et l'enchantement n'inviteront plus l'esprit à errer sans but et à aimer ce qu'il ne connaît

1. Pour comprendre les différentes phases de l'herméneutique, j'ai fréquemment consulté l'ouvrage de Georges Gusdorf, *Les origines de l'herméneutique*, Paris, Payot, 1988. Voir notamment les pages 234-236, qui traitent du moment romantique de l'herméneutique.

pas »¹? Les présupposés littéraires rejoignent les présupposés philosophiques donc et cela m'a conduit à voir dans ces phénomènes de « pensée de la décadence » plus un aiguillon formidable pour la pensée que des attermoissements pathétiques devant l'idée d'un déclin inéluctable des sociétés occidentales, un thème qui allait devenir très porteur au vingtième siècle...

La réflexion philosophique sur l'Absolu et l'expérience immédiate, ainsi que la compréhension métaphysique de la question bradleyenne puis éliotienne de l'*Absolute* coordonnée à une épistémologie de la création poétique, ont été des moments d'approfondissement des présupposés philosophiques de la période de la fin du dix-neuvième siècle. J'ai tenté de les interpréter de façon à expliquer la théorie éliotienne des idées (la création de sens est une quête du langage et les poètes en sont les premiers artisans) et à justifier la permanence de sa vision herméneutique. Lors de la rédaction de cet article, je n'avais pas encore en mains les éléments qui m'ont permis plus tard de rendre compte de l'évolution de l'herméneutique d'Eliot d'une épistémologie de l'interprétation vers une ontologie de la compréhension², mais j'avais commencé de travailler sur les présupposés théologiques de la question de la création et sur la conception très particulière qu'Eliot avait de l'Incarnation. Cela allait m'occuper quelques années, avant, précisément, que je ne décide de clore le chapitre et cette direction de recherche dans l'article « De l'Idée d'Absolu au Verbe: l'herméneutique de T.S. Eliot » (2000).

Parce qu'elle est liée à l'idée de valeur, et parce qu'elle constitue une réponse possible à la situation de « crise des valeurs », l'idée éliotienne de tradition m'a beaucoup occupé et je considère qu'elle est au cœur d'un processus de civilisation dont le capital épistémologique et herméneutique est très intéressant. Le souci éliotien de la tradition vient de ce qu'il a pensé y trouver une issue à la dérive des interprétations, et à ce que Georg Simmel appelait la « tragédie de la culture »³. Revenir sans cesse à un ensemble complexe d'interprétations où s'imbriquent et s'influencent mutuellement les idées qui créent le sens (la signification et la direction) de la civilisation occidentale pour le perpétuer et l'enrichir: telle me semble avoir été l'intention première de T.S. Eliot. Mais cette interprétation de la tradition est en

1. F.H. Bradley, *Appearance and Reality*, Londres, Sonnenschein, 1897 (2^e édition), p. 3-4.

2. « Épistémologie de l'interprétation » et « ontologie de la compréhension » sont des notions empruntées à Paul Ricœur (*Le conflit des interprétations : essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969).

3. « Ainsi naît la situation problématique, si caractéristique de l'homme moderne: ce sentiment d'être entouré d'une multitude d'éléments culturels, qui, sans être dépourvus de significations pour lui, ne sont pas non plus, au fond, signifiants », Georg Simmel, « Le concept et la tragédie de la culture » (1911), in *La tragédie de la culture et autres essais*, Paris, Rivages, 1988, p. 210.

quelque sorte aussi commandée par ce que Nietzsche appelait une « nécessité de civilisation »¹. Il y a « nécessité de civilisation » lorsqu'il devient nécessaire d'enrayer le flux des productions désordonnées de la pensée, qui déstructure les hiérarchies culturelles et engendre une situation pour laquelle l'expression de « crise des valeurs » a été créée, par simplification abusive peut-être, mais non sans raison, et non sans peur non plus que le conflit des interprétations ne conduise à un relativisme absolu et à une indigence généralisée de la création et de la créativité. Cette question renvoie à la position heideggérienne bien connue du recours aux poètes, mais le fait qu'elle se pose déjà chez T.S. Eliot est significatif d'une situation générale, et c'est pourquoi j'ai pu la comprendre aussi comme un des ressorts épistémologiques de la civilisation de la modernité, d'autant plus que cette vision de l'importance de la poésie et des poètes est déjà très pertinente chez les romantiques anglais².

Que la modernité s'épuise dans un retour à la tradition est un paradoxe intéressant, car il oblige à rechercher d'autres exemples pour mieux appuyer sa force et sa fertilité, et pour le rendre digne de proposer une grille d'explication du mouvement de l'histoire des idées aux dix-neuvième et vingtième siècles anglais. C'est un thème récurrent de mes travaux de recherche que celui du rapport entre modernité et tradition, et j'y reviendrai souvent. La perception éliotienne de la tradition, qui se met en place très tôt dans son œuvre³, a été utile pour parvenir à en donner le mécanisme principal et il est nécessaire d'en rappeler brièvement les étapes dans la mesure où c'est un des résultats concrets que j'ai retrouvé en de nombreux endroits dans mes recherches.

On trouve de nombreuses interprétations de la modernité et il y a fort à croire que cela n'est pas près de finir; on peut toutefois tomber d'accord sur des définitions minimales et admettre que les idées de progrès et de dépassement sont centrales dans son processus⁴. Or,

-
1. Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard, 1976-1982, tome II 1^e partie (Fragments posthumes, été 1872-début 1873), p. 173.
 2. André Tosel, dans un article sur les rapports entre poésie et philosophie, remarque que c'est à partir du romantisme que la poésie a pris le pas sur la philosophie dans la quête de la vérité; ce qu'il appelle le « rapport romantique »: « [...] inverse apparemment le rapport régi par la *mimèsis* en faisant de la poésie la seule fonction de vérité et en conduisant en son nom la critique du *Logos*. Heidegger en est le penseur époual. L'Absolu littéraire, ou plutôt poétique, accomplit ce que la philosophie en ses meilleurs moments ne peut qu'indiquer » (« Philosophie et poésie au vingtième siècle: remarques introductives », *Noesis*, La philosophie du vingtième siècle et le défi poétique, 2004, p. 12, mis en ligne le 15 mai 2005. URL : <http://noesis.revues.org/document/21.html>). Avant Heidegger, T.S. Eliot avait aussi « pensé » ce rapport, comme je l'explique dans mon ouvrage *T.S. Eliot, poète-philosophe*.
 3. On la retrouve dans son texte clé « Tradition and the Individual Talent » de 1917, mais elle est déjà en gestation dans les cours qu'il suit à Harvard en 1911. Voir à ce sujet mon livre *T.S. Eliot poète-philosophe*, op.cit., p. 92 et suivantes.
 4. Cf. Gianni Vattimo, *La fin de la modernité: Nihilisme et herméneutique dans la culture post-moderne*, Paris, Seuil coll. « L'ordre philosophique », 1987, p. 10.

ce processus est auto-réfutant puisque ce qui est donné comme progrès à un moment sera dépassé le moment suivant, et ainsi de suite: ainsi, rien de stable ne peut être affirmé et il devient nécessaire de trouver un espace à l'abri d'une (dé)valorisation dirimante et inéluctable, un espace vide de valeur ou bien une tradition multi-séculaire dont le sens n'a été perverti que du fait de la modernité, par réduction systématique de toute ontologie à de la valeur. La modernité est alors le siège de la « crise des valeurs » appelant une régénération par la restauration de la tradition en un universel concret. Ce schéma m'a conduit à de nombreuses déclinaisons, et le type de fonctionnement qu'il implique m'a été d'un grand secours pour comprendre les circonvolutions intellectuelles de l'histoire des idées.

À travers l'idée de tradition, qu'Eliot juge chrétienne avant tout¹, il m'a fallu développer la partie théologique de l'histoire des idées dans la période qui m'intéressait. Non seulement pour partir à la découverte du motif de l'Incarnation, si central chez Eliot à partir de sa conversion, et si riche d'un point de vue conceptuel puisqu'il constitue l'objet herméneutique ultime, l'unique interprétation vraie et réelle de l'absolu, mais également pour étudier la façon dont la kénose avait été étudiée en Angleterre: essentiellement parce que le lien entre l'idée de vide et l'idée d'Incarnation était susceptible d'établir une relation entre une certaine orientation de la théologie anglaise de la fin du dix-neuvième siècle et la situation des idées que j'avais commencé à étudier avec T.S. Eliot.

C'est la direction principale qu'ont prise mes travaux sur T.S. Eliot après cet article, mais il est important de signaler que le résultat auquel j'étais parvenu corroborait une intuition quant à l'importance de l'histoire des idées.

La création poétique telle que je l'ai analysée à partir de l'œuvre d'Eliot se trouve à un carrefour où s'interpénètrent des mobiles littéraires, philosophiques et théologiques. Seule l'histoire des idées, en tant qu'elle tente de maîtriser les mécanismes par lesquels ces interprétations se coordonnent, est en mesure de donner une image cohérente bien que non exhaustive de l'objet à étudier, d'expliquer l'objet en plus de le décrire. Mais ce carrefour des interprétations, s'il esquisse un projet herméneutique, mêle encore des interrogations de nature épistémologique à une réflexion de type ontologique. Ce sont mes études et mes réflexions dans le domaine de la théologie et de l'herméneutique qui m'ont permis de mieux comprendre la logique de ce que j'entreprenais et de situer l'histoire des idées au cœur d'un

1. Mais cette position finale ne sera admise que progressivement par Eliot, de la composition de *The Waste Land* à sa conversion en 1927. Les *Page-Barbour Lectures* de 1933 constituent le point de départ de son association de la tradition à l'orthodoxie chrétienne.

processus qui s'insère lui-même dans l'évolution de l'historiographie, surtout dans les pays Anglo-Saxons.

« L'Incarnation selon T.S. Eliot » (1997) [DR, 26-40].

La question de l'Incarnation chez T.S. Eliot m'a occupé un certain temps et je lui ai consacré plusieurs articles en prenant des perspectives différentes pour mieux cerner son importance, tant pour T.S. Eliot que pour ce qu'elle pouvait signifier dans le contexte de l'histoire des idées en Grande-Bretagne à la fin du dix-neuvième siècle et au début du vingtième. J'ai ainsi été amené à étudier plus finement l'articulation des domaines poétiques, philosophiques et théologiques pour présenter ce thème herméneutique fondamental, et à analyser les résonances qu'il pouvait avoir en cette période « fin de siècle ».

La difficulté majeure a été de montrer comment l'intérêt personnel d'Eliot pour l'Incarnation recouvre des tendances profondes et impersonnelles, et en quoi on peut rattacher certains mouvements incarnationnistes anglais¹ à une situation générale qui précède et accompagne l'œuvre de T.S. Eliot.

Sa conversion à l'anglicanisme (1927) est une date repère. Ses écrits de cette période reflètent une préoccupation majeure pour l'Incarnation (qui devait garder une importance cruciale jusqu'à la fin de sa vie) dans sa poésie, ses écrits critiques et ses pièces de théâtre. On note toutefois une progression, une montée en puissance d'éléments contribuant à mettre en place la question de l'Incarnation avant même *The Waste Land*, et jusque dans des écrits de jeunesse. La raison essentielle de cette progression provient de ce que le souci d'une réflexion appuyée sur l'Incarnation vient s'inscrire dans la situation culturelle d'incertitude axiologique que nous avons commencé à définir, et que c'est à partir de là qu'Eliot a pu véritablement la thématiser.

Dans « Tradition and the Individual Talent » (1919), il avait déjà tenté une sortie de l'herméneutique romantique en minimisant l'action individuelle et en formulant sa théorie de l'impersonnalité de l'œuvre d'art; mais cela ne signifie pas non plus que l'auteur soit étran-

1. Bernard Reardon, *Religious Thought in the Victorian Age: A Survey from Coleridge to Gore*, Londres & New York, Longman, 1995 [2nd ed.], insiste sur le fait qu'il existe une tendance de la théologie anglaise au dix-neuvième siècle (Coleridge, les Tractariens, Maurice puis Gore) réaffirmant l'importance de l'Incarnation et de ses implications alors que le courant évangélique avait isolé l'idée de rédemption et de rachat de l'humanité.

ger au processus de création. Sa position est souvent difficile à suivre et peut-être est-ce dû au va-et-vient qu'effectue Eliot entre une conception pascalienne et une justification newmanienne de l'évolution de la croyance:

To understand the method which Pascal employs, the reader must be prepared to follow the process of the mind of the intelligent believer. The Christian thinker [...] proceeds by rejection and elimination. He finds the world to be so and so; he finds its character inexplicable by any non-religious theory: among religions he finds Christianity, and Catholic Christianity, to account most satisfactorily for the world and especially for the moral world within; and thus, by what Newman calls « powerful and concurrent » reasons, he finds himself inexorably committed to the dogma of the Incarnation¹.

Le moment pascalien se réalise, selon Eliot, par une forme de *via negativa*² qui, parce qu'elle procède « par rejets successifs et par élimination » pour aboutir au dogme de l'Incarnation, reste fixée à une *progressio vitae* individuelle. Le fait qu'Eliot intègre *verbatim* certains écrits de Jean de la Croix dans les *Four Quartets* prouve aussi que cette dimension personnelle et parfois mystique dans sa pensée est une direction importante, et que les raisons individuelles ne doivent pas être minimisées dans ce qu'il définit comme la vie d'un penseur chrétien. Mais le pôle newmanien, dont il reconnaît rarement l'influence (sauf dans quelques écrits) fixe toute justification dans le temps et escamote la part individuelle pour ne lui donner consistance que sous la forme d'une intersection avec un développement qu'Eliot illustre par l'histoire de la littérature européenne, d'Homère jusqu'au moment où il écrit.

Reposant sur la présence du passé dans le présent, la théorie éliotienne du passé vivant suit les contours de son idée d'une tradition qui se renouvelle au fur et à mesure de son développement. Sa conception d'une reprise du sens, d'une *renovatio* permanente et nécessaire signale en fait une direction herméneutique de son œuvre qu'il est difficile d'appréhender tant elle s'efforce de justifier sa place dans la littérature en même temps qu'elle organise sa réponse à la situation culturelle de son temps: c'est dans cette logique que la question de l'Incarnation prend véritablement un sens, dans sa vie comme dans son œuvre.

La théorie du passé vivant et de la richesse spirituelle de la tradition, Eliot a commencé à

-
1. T.S. Eliot, « The 'Pensées' of Pascal » *Selected Essays*, Londres, Faber & Faber, 1951, p. 408.
 2. C'est aussi l'interprétation principale qui est donnée de la quête éliotienne par le jésuite William Johnston dans son livre *The Still Point: Reflexions on Zen and Christian Mysticism*, New York, Fordham University Press, 1970 (*traduction française: Zen et connaissance de Dieu*, Paris, Desclée de Brouwer coll. Christus, 1973). Il est notable que Johnston éclaire la plupart de ses réflexions sur les points communs entre le mysticisme chrétien et le zen à l'aide de poèmes d'Eliot.

en prendre connaissance à Harvard pendant ses études de philosophie, en suivant les cours d'Irving Babbitt et de Georges Santayana. On peut souligner l'importance de cette école américaine, car la dénonciation de l'aliénation morale, sociale et culturelle chez ces deux derniers auteurs se retrouve également chez Emerson ainsi que chez Henry Adams, qui a évoqué un retour spirituel vers la civilisation du Moyen-Âge chrétien d'une façon qui n'est pas très différente du choix spirituel éliotien.

Eliot utilise l'expression pessimiste de « désintégration de l'intellect » (*disintegration of the intellect*)¹ pour décrire la situation spirituelle de la civilisation occidentale de son époque. Mais s'il a conçu sa tâche comme une entreprise de régénération, il a aussi établi qu'elle ne pouvait se réaliser qu'au travers d'une adéquation tout autant intellectuelle que sensible entre le passé vivant et les conditions du monde dans lequel il se trouvait. Sensible, car c'est un thème dominant de son œuvre que la recherche du mot adéquat pour dire ce qui est perçu dans l'instant de l'inspiration qui anime l'alchimie de la création littéraire; intellectuelle également, car la sensibilité, écrit souvent Eliot, n'est rien sans la pensée qui la coordonne et lui donne un sens.

Mais cette *fusion of thought and feeling*², de la pensée et du sentir, ne peut se comprendre sans le détour philosophique qu'Eliot a suivi grâce à Bradley. C'est donc la philosophie de Bradley qui lui a permis d'ancrer cette adéquation dans une prise de conscience métaphysique, de relayer des préoccupations centrées sur le temps de la tradition par la réflexion sur l'*adequatio rei et intellectus*. Dans son opuscule sur l'histoire de 1874 (*The Presuppositions of Critical History*), Bradley avait suggéré un parallèle entre la relation existant entre le présent et le passé et la relation entre le sujet et l'objet: ces deux relations impliquant celle du connaissant au connu. Autrement dit, comment un sujet, écrivant au présent, peut-il juger et inférer sur un objet, appartenant au passé? Si l'histoire raisonnablement objective peut se concevoir sur la base d'une adéquation, d'une *cohérence analogique* entre le présent et le passé, la métaphysique, elle, tente de comprendre la relation entre objet et sujet en estimant que ce qui est vrai et réel correspond à une adéquation des deux: si les couples passé/présent et objet/sujet sont de même nature épistémologique, le vrai métaphysique et le

-
1. Il utilise cette expression dans ses *Clark Lectures* (1926), publiées pour la première fois dans *The Varieties of Metaphysical Poetry*, Londres, Faber & Faber, 1993. J'aborde cette question dans le détail dans les pages qui suivent.
 2. Les *Clark Lectures* sont consacrées à la définition historique et métaphysique de cette fusion, mais on en trouve déjà le projet philosophique au début de sa thèse sur F.H. Bradley (terminée en 1916) quand Eliot étudie la façon dont le sentir peut être objectivé (voir à partir de la page 20 dans *Knowledge and Experience in the Philosophy of F.H. Bradley*, Londres, Faber & Faber, 1964).

vrai historique coïncident. Si pour Bradley sujet et objet ne sont pas encore séparés dans l'expérience immédiate où s'appréhende l'Absolu, Eliot utilise le terme « incarnation » pour expliquer que la pensée et le sentir ont fusionné. Il existe donc un lien étroit reliant ce que j'ai appelé une incarnation métaphorique (Eliot utilise alors un « i » minuscule), lorsque les mots sont conformes à ce qui est ressenti et l'Incarnation historique (Eliot l'écrit avec un « I » majuscule) quand la pensée qui les organise de façon harmonieuse rejoint une dimension spirituelle de grande amplitude.

Dans ses *Clark Lectures* de 1926, T.S. Eliot a essayé de définir une poésie bénéficiant du « don d'incarnation » (*gift of incarnation*) en cherchant ses traces dans l'histoire de la littérature européenne, en la situant à chaque fois dans un contexte historique troublé et dans une situation intellectuelle où la poésie, la philosophie et la théologie (ou la mystique) fusionnaient. Il a également voulu montrer que sa propre voie, à l'instar de celle de Dante, de John Donne et de Jules Laforgue, pouvait se comprendre comme une quête de ce don et une lutte contre la « dissociation de la pensée et du sentir » (sa théorie de la *dissociation of thought and sensibility* est esquissée dans son essai « The Metaphysical Poets », daté de 1921). On constate qu'Eliot établit un parallèle entre le monde du vingtième siècle et la période du déclin de l'Empire Romain pour justifier la nécessité de régénérer l'intellect, pour ainsi dire, grâce à une poésie qui possède le don d'incarnation, car outre le fait que l'œuvre d'Edward Gibbon (*The Decline and Fall of the Roman Empire*) a fourni aux Anglais le modèle du déclin d'une civilisation, son choix montre bien que c'est à l'occasion de périodes de « crise » que resurgissent les conditions d'une transfiguration.

Ainsi T.S. Eliot ne recourt-il pas à un pessimisme total et ne se contente-t-il pas d'un relativisme absolu dans la forêt d'interprétations et d'indigence intellectuelle où il estime se trouver. Fidèle à l'enseignement philosophique de Bradley (*Degrees of Truth and Reality*¹), il estime qu'il existe une hiérarchie des interprétations et que toutes les poésies ne se valent pas, que seules celles bénéficiant du don d'incarnation ont un pouvoir spirituel maintenant vivante la vocation surnaturelle de l'humanité; et même si les hommes vivent dans une communauté d'interprétations et d'apparences, la communication du Sens et de la réalité s'effectue par des « corrélats objectifs » (*objective correlative*)². Il exprime l'idée d'un Sens

1. Cf. le chapitre 24 de la deuxième partie (« Reality ») de *Appearance and Reality* (1893) ainsi que *Essays on Truth and Reality* (1914).
 2. « Hamlet » (1919), *Selected Essays*, *op.cit.*, p. 145.

dans la tradition qui, par ses reprises successives, est le seul pouvant justifier une sortie de l'aliénation culturelle.

Avec sa conversion, Eliot a directement associé l'idée d'une incarnation métaphorique à l'Incarnation du Christ et le fait qu'il a pu écrire que la culture est l'incarnation de la religion d'un peuple montre à quel point ce thème a été récurrent et fondamental dans sa pensée. Qui plus est, l'idée d'Incarnation est pour lui au carrefour de la poésie, de la philosophie et de la théologie en même temps qu'elle prend son essor sur une réflexion au sujet de la tradition dans une situation culturelle où les valeurs de l'héritage culturel de l'Occident sont remises en question. On pourrait ainsi justifier le fait qu'Eliot s'est toujours préoccupé du *Logos*, qu'il s'agit là d'un dénominateur commun à sa vie et à son œuvre et que cette préoccupation tient ensemble ces domaines de la pensée que l'on a coutume de séparer pour les étudier dans leurs spécificités respectives. Cela explique les nombreuses références d'Eliot à la situation intellectuelle de l'époque de Dante, qu'il estimait être en mesure d'accéder à l'universel puisque la « vision » de Dante associe poésie, philosophie et théologie, par opposition à l'époque de la « dérivation » (*derivation*) qu'il fait débiter à la Renaissance (c'est ainsi qu'il a fait la distinction entre l'« universalisme » de Dante et le « provincialisme » de Shakespeare).

Mais pour mieux comprendre les raisons pour lesquelles Eliot avait insisté sur la nécessité de re-fonder une réflexion sur le *Logos* sur la base d'une prise de conscience d'enjeux de civilisation, il m'importait alors de chercher si son incarnationnisme n'était pas intellectuellement situé, s'il ne suivait pas un modèle de compréhension de l'histoire de l'humanité. Bien entendu, le dix-neuvième siècle avait été le siècle des philosophies de l'histoire mais aussi celui de la montée de l'idéalisme en Angleterre; et le fait qu'Eliot ait lu Bradley ainsi que Hegel me laissait entrevoir que le « Christ des philosophes », pour reprendre le titre d'un ouvrage de Xavier Tilliette¹, était de nature à me mettre sur la voie. J'ai donc regardé en direction des mouvements incarnationnistes anglais de la période, et le fait de découvrir que l'incarnationnisme de Charles Gore était situé dans une christologie de type kénotiste m'a permis d'établir un lien. En effet, si la christologie kénotiste a insisté sur l'idée de vide, d'évidage des attributs divins, le rapprochement avec les théories du vide de cette époque et l'usage qu'Eliot avait fait de cette notion m'est apparu très instructif². Que ce soit dans l'ex-

1. Xavier Tilliette, *Le Christ des philosophes: Du maître de sagesse au divin témoin*, Namur, Culture et vérité, 1993.

2. Voir l'ouvrage collectif consacré à la notion de vide édité par Edgar Gunzig et Simon Diner *Le Vide: Univers du Tout et du Rien*, Bruxelles, Editions complexe, 1998. Le vide a commencé à remplacer la notion

périence de la conversion relatée dans *Ash Wednesday*, l'expérience de Becket qui s'anéantit dans la Volonté divine au moment de son martyre dans *Murder in the Cathedral*, ou encore l'assentiment à l'Incarnation qui se déroule à la manière d'une *via negativa*¹, les indices étaient trop nombreux pour que je ne tente pas de faire le lien. J'ai également noté qu'à l'instar du pessimisme (*Angst*) kierkegaardien, la réflexion sur la kénose et sur le vide avait eu un rôle fondamental dans l'émergence de l'existentialisme, et ce que j'avais lu de Paul Tillich² me confirmait dans l'idée que je me trouvais face à un courant intellectuel profond qui était de nature à expliquer en partie la conception éliotienne de l'Incarnation. L'article, qui ne devait pas être trop long, m'a empêché d'en écrire plus sur cette question et c'est la raison pour laquelle j'ai été amené à poursuivre mon enquête dans d'autres articles (« Le Christ dans l'œuvre de T.S. Eliot » ainsi que « Tradition and Meaning: One Interpretation of Renaissance Theology ») avant de proposer une étude qui en fasse la synthèse (« L'herméneutique de T.S. Eliot »). J'avais en tous cas l'impression d'être au cœur de l'œuvre de T.S. Eliot, et cela ne pouvait que m'encourager à accentuer mes efforts afin de mieux comprendre les courants d'idées qui me faisaient mieux sentir à quel point l'expression de « crise des valeurs » devait être remplacée par une autre qui souligne la richesse et la convergence des idées à cette époque. Mais il me fallait aussi résoudre l'énigme du saut

d'éther à partir du dix-septième siècle (voir l'article de Michel Cazenave « Vide et théologie négative », p. 489) et le discours sur le vide, bien qu'existant depuis les débuts de la philosophie en Occident et porteur d'un statut métaphysique, « indiscernable [du discours] sur l'Un ou les Premiers Principes » (p. 488) a été progressivement synthétisé à partir des Lumières pour présenter le vide comme une réalité première et donner naissance à un traitement systématique avec la révolution de la physique contemporaine (voir l'introduction page 11 et suivantes, ainsi que la plupart des articles écrits par Isabelle Stengers dans cet ouvrage). J'ai commencé par aborder la question des théories du vide à partir de la notion de *Whiteness* de Kenneth White avant de la compléter par mon étude de la vie et de l'œuvre de T.S. Eliot dans ma thèse, puis dans mon livre. J'en suis arrivé à la conclusion qu'il existait non seulement une véritable fonctionnalité du vide chez ces auteurs, qui le présentaient comme un espace de création et de créativité, un refuge où il était possible de reprendre contact avec la pureté de l'univers (c'est le sens de la *Whiteness* de K. White, voir l'article de Jean-Jacques Wunenberger, « L'imagination du vide ou la catastrophe de l'irreprésentable », p. 514-520 de l'ouvrage sus-cité) et de re-fonder le sens de la tradition (chez T.S. Eliot) mais qu'il était aussi possible de situer historiquement, c'est-à-dire à partir du dix-neuvième siècle, le moment où les théories du vide sont devenues prépondérantes et ont canalisé la réflexion sur le plan métaphysique mais aussi et surtout sur le plan scientifique.

1. Voir notamment les articles de Michel Cazenave, « Vide et théologie négative » (p. 489-504), et de Jean-Jacques Wunenberger, « L'imagination du vide ou la catastrophe de l'irreprésentable », (p. 514-520), qui parle d'« évidage de l'objet » dans *Le Vide: Univers du Tout et du Rien*, *op.cit.* Voir aussi le livre de William Johnston, (*The Still Point*, *op.cit.*) où la notion de *via negativa* est associée intimement à l'Incarnation dans le contexte du mysticisme chrétien, et où la poésie d'Eliot est présentée comme d'inspiration mystique.
2. Paul Tillich, *Theology of Culture*, New York, O.U.P., 1959 (version française *Théologie de la culture*, Paris, Éditions Planète, 1968). Voir, p. 32 de l'édition française: « Le principe ontologique en philosophie de la religion peut être formulé de la façon suivante: *l'homme prend immédiatement conscience d'une réalité inconditionnelle qui précède toute séparation et toute relation entre le sujet et l'objet, théoriquement et pratiquement.* »

qualitatif accompli par Eliot, et c'est ce que j'ai essayé de faire avec mon article sur la sortie éliotienne du victorianisme.

« Persistance et rejet du victorianisme chez T.S. Eliot » (2000) [DR, 41-55].

Ce texte est la version écrite d'une communication faite à l'occasion du colloque de la SFEVE de janvier 1998 (université de Cergy-Pontoise), et dont le thème était « Temps et mémoire ». Travaillant sur T.S. Eliot, pour qui le temps et la mémoire sont des questions centrales, mais dont le *floruit* se situe en dehors des périodes victorienne et édouardienne, j'ai décidé de faire le point sur ce qui rattachait Eliot à la période qui le précédait, mais aussi et surtout sur ce qui l'ancrait dans un contexte différent du victorianisme. L'idée était de trouver en retour une perspective de réflexion sur la situation intellectuelle pendant la période victorienne: comment sortir de l'impasse de la décadence et de la « crise des valeurs », tel me semble être l'enjeu que je percevais derrière l'œuvre d'Eliot. Dans cet article, j'ai essayé de montrer de quelle façon Eliot avait réussi à ressusciter un discours métaphysique stable grâce à des techniques d'écriture empruntées à la fois aux symbolistes et aux écrivains « décadents » des *Nineties*.

Après une entrée en matière plaçant les thèmes du temps et de la mémoire dans un registre éliotien, j'ai centré mon analyse sur le problème du sens et de l'héritage pour exprimer l'idée que le sens, précisément, se joue dans la transmission de l'héritage, dans l'effort que fait la mémoire pour transcender le temps et perpétuer ainsi la culture par ré-interprétations successives. Ce dilemme herméneutique, me semblait-il, était particulièrement révélateur de la situation intellectuelle du victorianisme.

Il est difficile de donner une définition du victorianisme qui soit totalement satisfaisante, mais il est notable que les expressions les plus couramment utilisées pour définir le dix-neuvième siècle anglais: « période de transition », « ère de révolutions » ou encore « âge du changement », mettent en évidence un flottement des certitudes et l'impossibilité de les stabiliser sous une unité métaphysique qui donne à la vérité un sens communément admis. Pour John Holloway, dont l'ouvrage *The Victorian Sage*¹ m'a permis de construire la pro-

1. John Holloway, *The Victorian Sage: Studies in Argument*, London, Archon Books, 1962. Plus récemment, Christopher Herbert, dans *Victorian Relativity: Radical Thought and Scientific Discovery* (Londres, The University of Chicago Press Ltd, 2001) a proposé une lecture du relativisme de la « différence » de Derrida et de ses sources avouées (Saussure, Nietzsche, etc.) en situant son origine profonde dans le vic-

blématique principale de l'article, le problème victorien réside dans l'interrogation interminable et mal assurée que les penseurs de cette époque ont menée sur le sens de la vérité. Bradley lui-même n'échappe pas à cette difficulté et même si Holloway ne l'étudie pas, on ne peut s'empêcher de penser que l'*emmendatio intellectus* que Bradley opère sur toutes les catégories historiques, logiques, morales et métaphysiques dans *Appearance and Reality* pour situer la vérité dans un absolu inaccessible est à la fois le symptôme et le terme de la logique du victorianisme. Ainsi, n'est-il pas surprenant qu'Eliot, fondant ses intuitions les plus subtiles et construisant les théories les plus caractéristiques de son œuvre à partir de Bradley, ait pu être le promoteur d'une attitude nouvelle tout en récapitulant les difficultés de ses aînés pour mieux les transformer. Mais pour comprendre la façon dont il a procédé, il est nécessaire d'esquisser une logique de la pensée victorienne en la brossant à grands traits, et de revenir sur l'analyse que j'ai donnée de la « crise des valeurs » et de la « décadence » pour donner à ces expressions une forme plus synthétique, plus révélatrice de la richesse des enjeux intellectuels de l'époque, et dégagée enfin de leur *pathos* sous-jacent.

Il ne s'agit pas de dresser ici le tableau des transformations sociales, politiques et économiques qu'a connues la Grande-Bretagne au dix-neuvième siècle quand bien même il est évident qu'elles sont de nature, à elles-seules, à expliquer les difficultés que les victoriens ont pu rencontrer pour comprendre ce qui leur arrivait, et pour penser leur situation en temps réel, tout comme leur interaction avec l'histoire de l'humanité. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si les philosophies de l'histoire, les historicismes et la sociologie ont connu un certain engouement alors, mais le véritable but de cet article était de maintenir le cap d'une histoire des idées et de maintenir dans l'ombre ce que l'approche d'un « civilisationniste » pur aurait eu tendance à privilégier. Toujours est-il que cette dernière approche ne m'était pas inconnue puisque j'assurais depuis déjà deux années un enseignement (cours magistral et travaux dirigés) sur la révolution industrielle et la période victorienne. Il est certain que la préparation de ces cours a contribué à la constitution d'un fond de connaissances permettant une appréhension plus complète du victorianisme. Il me fallait saisir cette période en profondeur, déceler ses déterminations sous-jacentes, et observer tout particulièrement comment une culture pouvait justifier la civilisation qu'elle avait produite sans renier ses valeurs, ses traditions, c'est-à-dire son héritage. Cela signifie aussi qu'une des lignes de

torianisme, dans ce qu'il appelle le mouvement de la relativité (*relativity movement*) comprenant des auteurs et des acteurs victoriens qui ont remis le programme des sophistes grecs (de Protagoras) à l'honneur à partir de la seconde moitié du dix-neuvième siècle (Cf. l'introduction du livre de Herbert).

partage entre les études dites de « civilisation » et l'histoire des idées se découvre dans l'importance que cette dernière assigne à la culture. Mais une culture prise dans son ensemble et à travers son évolution temporelle, transcendant parfois les siècles et justifiant ainsi l'attraction de l'historien des idées pour la question du sens et de ses degrés de formalisation à diverses époques.

Le désir de mettre de l'ordre dans la culture, de réaffirmer toute la valeur de l'héritage, est patent chez les victoriens; et il suffit de penser à Thomas Carlyle, à John Henry Newman et à Matthew Arnold pour s'en convaincre. En même temps, on observe que ces auteurs ont tenté de formaliser, de synthétiser leur prise de conscience que le temps joue un rôle considérable dans le processus d'interprétation et de transmission de tout héritage, que ce soit dans la « philosophie des habits » de Carlyle, le développement de la doctrine chez Newman ou dans le pessimisme culturel de *Culture and Anarchy* chez Arnold; et que ce temps n'arrange rien à la situation, à l'exception notable de la vision positive qu'a Newman de son action dans la révélation du message chrétien (et ce n'est pas un hasard si l'œuvre de maturité d'Eliot se situe dans l'axe spirituel esquissé par l' *Essay in Aid of a Grammar of Assent* et *On the Development of Christian Doctrine*). En fait, même si la science et la technique ont fait des progrès remarquables dans le siècle, les victoriens n'ont pas été unanimes pour accorder leur confiance à l'instauration universelle de la phase positiviste, et pour estimer que la science pouvait enfin parvenir à comprendre l'homme ainsi que les structures du monde et de l'univers: l'essor scientifique et technique n'a-t-il pas favorisé la prise même de conscience d'une certaine décadence¹? La théorie des trois états de Comte qui attribuait à la science, après les phases théologique et métaphysique, le pouvoir de constituer un sens stable n'est pas un discours partagé par tous, et il apparaît qu'une vision centrée sur le mystère soit en revanche toujours susceptible de fonder l'espoir d'une conception renouvelée de la vérité et de la réalité².

-
1. Selon Koenraad Swart (*The Sense of Decadence in Nineteenth Century France*, La Haye, M. Nijoff, 1964, p.67), « The term *decadence*, for instance, is used by French writers to describe English industrial society in the middle of the nineteenth century » cité par David Weir, *Decadence and the Making of Modernism*, University of Massachusetts Press, 1995, p. 11.
 2. « The critique of the myth of progress was started within the romantic movement, but it gained momentum in the antiscientific and antirationalistic reaction that marks the late nineteenth century and prolongs itself well into the twentieth. As a consequence [...] a high degree of technological development appears perfectly compatible with an acute sense of decadence. » Matei Calinescu, *Five Faces of Modernity: Modernism, Avant-Garde, Decadence, Kitsch, Postmodernism*, Durham, Duke University Press, 1987, p. 156. Le dix-neuvième siècle ne peut bien entendu pas se réduire à un mouvement de sécularisation, voir à ce sujet les études de René Gallet, *Romantisme et postromantisme de Coleridge à Hardy: Nature et surnature*, Paris, L'Harmattan, 1996; ainsi que *Romantisme et postromantisme de Wordsworth à Pater*, Paris, L'Harmattan, 2004.

Comme l'observe Walter Houghton dans sa préface à *The Victorian Frame of Mind*¹, quand il oppose Arnold à Pater, plus les années passent et plus les thèmes de la relativité des connaissances et de la subjectivité des interprétations tendent à s'imposer. L'attitude intellectuelle de Pater, que Houghton juge symptomatique de la période victorienne tardive et qu'il présente comme l'aboutissement d'une réflexion sur l'histoire qui avait commencé au siècle précédent, avait été justifiée par Pater lui-même dans la conclusion de *The Renaissance* comme étant la seule issue possible à l'esprit moderne. La méthode historique conduisant au scepticisme du fait de la science moderne qui tend à décomposer le monde en unités et en fragments, rien de plus normal à ce que Pater en arrive à une position solipsiste valorisant l'art comme seule justification du monde. Dans sa démonstration, les philosophies n'ont de sens que si elles s'adressent à notre expérience: seul l'amour de l'art pour l'art et la passion poétique peuvent donner un sens à la vie.

Or, cette survalorisation solipsiste, ou au moins individualiste, est au cœur de l'esprit décadent, qui célèbre de façon emphatique la décomposition générale du sens: peut-on avancer que le recentrage sur l'individu s'oppose logiquement à l'affirmation de la souveraineté d'un sens commun, d'une culture et de ses valeurs? Comme l'a écrit David Weir dans le premier chapitre de son livre *Decadence and the Making of Modernism*², le concept d'individualisme est central dans toute définition de la décadence et la manifestation débridée de l'individualisme esthétique est une expression logique et naturelle de la remise en cause de l'autorité traditionnelle (unité, hiérarchie, objectivité, tradition) qui s'épuise à rechercher un ordre et un sens, alors que rien ne favorise la stabilité des valeurs. On pourrait critiquer la façon dont David Weir définit la décadence (une réaction à l'intérieur du romantisme, ou un post-romantisme tardif) mais sa version dynamique (la décadence est transition, mais elle est plus une dynamique de transition qu'une période de transition) se justifie aisément dans le contexte d'une « crise de la culture ».

Un point qui m'avait échappé à l'époque de la rédaction de l'article me permet de faire le lien entre mes préoccupations pour la décadence, la crise des valeurs et l'herméneutique: si le sens se joue dans la transmission de l'héritage, l'herméneutique est ce par quoi on en prend conscience ainsi que la philosophie permettant de l'étudier. Mais cette conception moderne de l'herméneutique, sortie de son usage théologique strict grâce à Schleiermacher,

-
1. Walter Edwards Houghton, *The Victorian Frame of Mind (1830-1870)*, New Haven, Yale University Press, 1957.
 2. David Weir, « The Definition of Decadence », *Decadence and the Making of Modernism*, op.cit.

est un phénomène, également, du dix-neuvième siècle. Plus encore, en méditant sur sa constitution progressive de Schleiermacher à Ricœur et Gadamer, et grâce aux séminaires sur l'herméneutique et l'exégèse organisés par Jacques Sys de 1998 à 2000, qui ont suscité ma curiosité pour les arcanes de la lecture allégorique, j'ai vraiment pu comprendre à quel point l'herméneutique était indissociable d'une réflexion sur l'histoire des idées au dix-neuvième siècle. Cela m'a conduit à remplacer les expressions de « crise des valeurs », et de « déclin de l'Occident » par d'autres concepts opérateurs insistant sur la dynamique des processus engagés à l'époque.

Il est possible de parler de transition et de distorsion axiologiques, mais surtout de *révolution des valeurs* pour expliquer le mouvement de la civilisation britannique à l'ère victorienne, même s'il semble que ce soit le romantisme qui ait opéré une brèche dans le *sensus communis*, ce sens commun dont Gadamer trouve l'expression au dix-huitième siècle chez Shaftesbury, Hutcheson et surtout Reid¹. Ce *common sense*, à contenu moral, donc essentiellement axiologique, mais aussi social et politique est ce « sens qui fonde la communauté de vie (...) un sens commun du vrai et du bien »², au cœur des sciences de l'esprit (la philologie et l'histoire) car elle en est l'objet principal. Or, Gadamer insiste sur l'amointrissement de ce sens avec l'*Aufklärung*, qui évacue son contenu politico-social pour se concentrer sur son aspect moral. En prenant une vue d'ensemble pour en saisir le mouvement général, on peut comprendre que les bouleversements culturels et philosophiques, mais aussi économiques et industriels, politiques et sociaux de l'époque ont été susceptibles de mettre à mal ce *sensus communis*, et que les sentiments de « crise des valeurs », de « décadence », d'instabilité intellectuelle, de perte de sens, que nous avons déjà repérés ont été les aspects visibles d'une véritable « révolution des valeurs » dans un pays effectuant sa migration vers la société industrielle et rompant définitivement avec la *old and merry England*. Il est intéressant de voir qu'Eliot fait remonter l'érosion de ce *sensus communis* à la Renaissance³, à un moment de « déviation » (*diversion*) de l'esprit, lorsque le souci de l'ontologie, de la vérité métaphysique et dogmatique, est insidieusement remplacé par ce qu'il appelle la « psychologie » : par une conception plus sentimentale de la religion et de la théologie, mais aussi de l'art. Je reviendrai plus loin sur les théories éliotiennes de la désin-

1. H.G. Gadamer, *Vérité et méthode: les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 1996 (édition revue et corrigée), p. 41-42.

2. *Ibid.*, p. 37.

3. « Men had lived for centuries under a church [sic] which was the incorporated *sensus communis* of Europe », *The Varieties of Metaphysical Poetry*, *op.cit.*, p. 78.

tégration du *sensus communis* car elles portent moins sur la période victorienne que sur la coupure entre le Moyen-Âge et la Renaissance.

Ainsi, la compréhension de l'héritage passe-t-elle de plus en plus, au fur et à mesure que l'on avance dans le dix-neuvième siècle, par l'accession à des vérités qui ne suivent plus le chemin d'une compréhension socio-politique, ou bien même la voie rationnelle de la méthode scientifique. En revanche, l'expérience de vérité, profondément herméneutique car fondée sur l'interprétation, est ce qui permet de « dégager la vérité » comme l'écrit Gadamer: et c'est par l'expérience artistique que cela peut désormais se concevoir. La constitution progressive et l'importance grandissante d'une herméneutique philosophique au dix-neuvième siècle accompagne donc l'évolution d'un discours sur l'art, lequel finit par devenir, vers la fin du siècle, le médiateur ultime restituant du sens, effectuant la reprise du sens nécessaire à la transmission de l'héritage¹.

Il est remarquable que T.S. Eliot ait pu, par sa critique autant que par sa poésie, transformer son œuvre en une pensée en action dans ce contexte; et c'est par lui entre autres que s'est réalisé le saut qualitatif hors du victorianisme. Tous les commentateurs de son œuvre, et je n'ai pas failli à cet usage, ont insisté sur l'influence du livre d'Arthur Symons (*The Symbolist Movement in Literature*) sur le jeune Eliot. Le Symbolisme, que Symons rattache encore à une herméneutique de type romantique en faisant du symbole un révélateur de la vérité et de la réalité, grève cependant la figure centrale du poète en le rendant maudit, préparant ainsi une sortie du romantisme qu'Eliot thématise très tôt dans son œuvre par sa critique de la réification romantique de la subjectivité et par sa théorie de l'impersonnalité de l'œuvre d'art. Les vecteurs de ce symbolisme, hormis les symbolistes français, qu'Eliot a lus (et notamment Laforgue, dont il a vite commandé les œuvres complètes), sont les poètes « décadentistes » des *Nineties*. Ainsi Eliot a-t-il concentré dans son œuvre de jeunesse tous les constituants révélateurs de la transition axiologique. La révolution

1. En fait, la critique de l'herméneutique épistémologique et méthodologique, dont Dilthey est le représentant le plus illustre, n'est véritablement opérée qu'au vingtième siècle, par Heidegger et Gadamer, dans le prolongement de la critique husserlienne de la modernité scientiste (les *Recherches logiques* datent de 1900). En effet, tout en voulant travailler à une *Geisteswissenschaft* (science de l'esprit) ayant pour thème la vie de l'esprit, Dilthey n'en avait pas moins fondé ses présupposés méthodologiques sur la recherche d'une objectivité qui emprunte au principe même de la scientificité des *Naturwissenschaften* (sciences de la nature). C'est tout le sens de la volonté de constituer une herméneutique philosophique qui anime le projet de Gadamer, dont le sous-titre à *Vérité et méthode* est précisément « les grandes lignes d'une herméneutique philosophique ». Mais même si l'œuvre de Gadamer appartient au vingtième siècle, elle ne s'est pas constituée *ex nihilo*, et le perspectivisme de Nietzsche est bien la preuve qu'une herméneutique philosophique avait commencé à se constituer au dix-neuvième siècle.

poétique qu'il engendre au début du vingtième siècle, et qu'Ezra Pound a su habilement canaliser, a réussi à promouvoir une sortie de l'impasse et du sentiment de décadence. Comme mon article a tenté de le montrer, il est parvenu à sortir de ce qu'il appelle l'« accumulation des connaissances », responsables de l'ignorance générale, et il a restauré un discours métaphysique sur la vérité et la réalité grâce à une expérience herméneutique de la vérité, qu'il a essayé de transcrire par des techniques d'écriture originales.

Que ce soit par son usage de l'ironie et de la fragmentation du discours poétique, dont le but est de forcer à reconstruire du sens, et des techniques de l'intertextualité comme son anthologisme, pour retrouver les formes de l'héritage, et sa « méthode mythique » (*mythical method*) reprenant le sens de la tradition, Eliot aura donc tenté de proposer une adéquation entre un discours métaphysique et l'expression de sa sensibilité, de retrouver des « corrélats objectifs » stabilisant le sens, même s'il n'y parvient réellement qu'avec sa « méthode allégorique » (*allegorical method*), son projet herméneutique tardif.

Repensant à la teneur de cet article après de nombreuses années, l'ironie, l'iconoclasme et l'esthétisme de T.S. Eliot me semblent avoir été les moyens d'action par lesquels il est parvenu à faire la synthèse du romantisme et de la Décadence en fixant ses valeurs dans un vide où tout pouvait se jouer. Il me restait à prendre du recul par rapport à la question de la tradition en analysant les harmoniques conservatrices de son discours, qui demeure aujourd'hui encore une des réserves essentielles que brandissent ses contempteurs. Mais il est nécessaire aussi de comprendre de quelle façon le message chrétien s'est fixé sur cette idée de vide ainsi que la façon dont il était possible de résoudre la question herméneutique de la « révolution des valeurs » en prenant appui sur l'œuvre de T.S. Eliot. C'est à ces enjeux que répondent trois autres articles écrits en français, dont je ferai la synthèse après avoir évoqué ma communication devant la *Society for Reformation Studies*, sélectionnée pour figurer dans la *Reformation and Renaissance Review*, pour montrer la façon dont Eliot a revendiqué un héritage chrétien en passant par une justification newmanienne.

« Tradition and Meaning: One Interpretation of Renaissance Theology in the Twentieth Century » (2000) [DR, 59-69].

Cet article est la version écrite d'une communication présentée lors d'un colloque interna-

tional, organisé à Westminster College (Cambridge) par la *Society for Reformation Studies*, et qui avait réuni pendant trois jours des chercheurs essentiellement britanniques, provenant majoritairement d'Oxford et de Cambridge, mais aussi certains professeurs de la Johns Hopkins University, de Vancouver, de Philadelphie et de Turquie. J'ai eu l'occasion d'écrire un compte-rendu de ces trois journées pour le *Bulletin d'histoire des religions* et d'y souligner la qualité des interventions, en passant sous silence le fait que les débats commencés la journée se terminaient souvent tard le soir dans les pubs de Cambridge. C'est en répondant à un appel à communication de Paul Ayris, qui était à cet époque conservateur de la bibliothèque de University College à Londres, que j'ai pu entrer en contact avec les membres de la *Society for Reformation Studies*. Pour un jeune chercheur angliciste, l'occasion de faire une communication en anglais à Cambridge, dans un des hauts lieux de l'Esprit universitaire anglais, était très motivant. Mais si ce séjour m'a permis de m'ouvrir à des discussions et à des réflexions sur une période clé de l'histoire des idées en Angleterre, et de percevoir le souffle intellectuel qui dominait les débats, j'ai regretté de ne pas être un spécialiste du seizième et du-septième siècle anglais pour pouvoir intervenir de façon plus franche, et lier aussi des contacts à l'international qui auraient été très profitables à ma recherche.

Je n'étais ni théologien, ni spécialiste de l'histoire de la Réforme et de la Renaissance, mais mon ambition, comme le révèlent les premières pages de l'article, était de me présenter comme un historien des idées; c'est aussi la première fois que je proposais l'idée selon laquelle la perspective d'un non-spécialiste avec une approche polyphonique, un pouvoir de questionnement intact et une vision périphérique pouvait s'avérer utile. T.S. Eliot y est pour beaucoup et j'ai pu constater que ses positions, très controversées sur la Réforme protestante, m'ont valu de nombreuses questions. Son œuvre critique continue apparemment de susciter des interrogations, et peut-être l'angle légèrement polémique par lequel j'ai commencé l'article, c'est-à-dire que nos interprétations sur cette période appartiennent au vingtième siècle, aura-t-il contribué à rendre celle d'Eliot incontournable. Le temps décidant de la valeur des interprétations sur la Réforme et la Renaissance, seules les plus fortes ont été reprises pour être enrichies, et cela confère à notre époque un certain avantage.

Dans les pages précédentes, j'ai indiqué que la progression de la réflexion herméneutique était concomitante de l'intensification de la « révolution des valeurs » pendant la période victorienne. Située dans le contexte de cette révolution, l'herméneutique est passée du stade

de simple méthode calquée sur la philologie au début du dix-neuvième siècle à une compréhension réflexive (c'est-à-dire qu'elle est interprétative en même temps qu'elle organise une réflexion sur le comprendre, ce que l'on appelle le « cercle herméneutique ») qui a accentué l'importance de la tradition, en tant qu'elle détermine l'interprète en modélisant ses préjugés, comme l'écrivait Gadamer¹. Importer l'élément humain et détacher l'interprétation de son idéal d'objectivité pure, n'est-ce pas demander si l'acception éliotienne de la tradition, si importante dans son œuvre, recouvre une pensée légitime et véritablement critique, ou bien si elle n'exprime qu'un conservatisme idéologique dont l'importance restera limitée dans le temps?

Il s'agit donc de se demander dans quelle mesure une interprétation comme celle d'Eliot est justifiée, et en quoi elle peut renseigner sur l'histoire des idées, non seulement à l'époque de la Renaissance mais aussi au début du vingtième siècle: est-ce que sa conception de la tradition, qui coordonne toute sa vision, et qui se concentre justement sur sa lecture de la Renaissance, n'est pas susceptible d'être déconsidérée du fait de son manque d'objectivité, voire de certains partis-pris fortement discutables? Est-elle historiquement située ou peut-on affirmer qu'elle constitue une façon originale d'instruire notre compréhension de la Renaissance anglaise?

La théorie de la dissociation que T.S. Eliot avait présentée dans son article de 1921 sur les poètes métaphysiques a été une synthèse polémique célèbre en son temps. Ses *Clark Lectures* de 1926 ont étayé cette thèse historiciste en partant d'une analyse critique de la Renaissance anglaise qu'Eliot prévoyait de transformer ultérieurement en une trilogie intitulée « The Disintegration of the Intellect ».

« Dissociation », « désintégration », « déviation », « dissolution », « altération »: le registre sémantique d'Eliot dans cette série de conférences est assez évocateur. Même s'il se défend de s'intéresser au progrès ou au déclin de l'Europe moderne, et d'en tirer aucune conclusion, optimiste ou pessimiste, puisqu'il s'intéresse avant tout à la poésie, on a tout de même du mal à le croire. Son poème *The Waste Land*, publié quatre ans plus tôt, n'avait-il pas été reçu comme une stigmatisation de l'indigence spirituelle de l'Occident?

Ces concepts sont coordonnés et exposent l'histoire d'une désagrégation progressive de l'in-

1. H.G. Gadamer, *Le problème de la conscience historique*, Paris, Seuil coll. « Traces Écrites », 1996, p. 19. Voir aussi *Vérité et méthode*, *op.cit.*, p. 298 (« les préjugés, condition de la compréhension: la réhabilitation de l'autorité et de la tradition »).

tellectualité et de la spiritualité de l'Occident à partir de la Renaissance. La « dissolution » est celle du monde médiéval, perçu par Eliot comme ce moment de la *civitas christiana* où la liberté de pensée était garantie par l'unité de l'Église, et quand l'atmosphère de méditation et de contemplation permettait une véritable stabilité du *sensus communis*. L'« altération » de l'esprit humain, préparée selon lui par les poètes provençaux qui s'étaient coupés de l'Europe chrétienne, s'effectue véritablement un peu plus tard, lorsque l'esprit de controverse et d'affrontement théologico-politique a empiété sur l'esprit de contemplation, suite à la montée en puissance des nationalismes, et du fait de l'essor du protestantisme. La « déviation », le remplacement de l'ontologie par la psychologie, et la sentimentalisation-individualisation de l'esprit religieux commence dès lors à se produire, selon Eliot, pour opérer la « désintégration de l'intellect » à la Renaissance, et elle est responsable de la « dissocation » de la pensée et de la sensibilité du dix-septième siècle :

*[...] the diversion of human inquiry from ontology and psychology. Not only a diversion of inquiry: it is rather as if, at certain times, the constitution of the human mind altered to adapt itself to the reception of new categories of truth, and new elements of thought.*¹

La référence à la vérité est cruciale. La tradition de pensée du Moyen-Âge, Eliot la rattache aux Victorins (surtout à Richard de saint Victor), à saint Thomas d'Aquin, à Dante et, contre toute attente, aux mystiques indiens², qui se maintiennent dans l'intellectualité pure et ne soucient guère de psychologie.

Eliot est ici très proche de René Guénon qui, dans deux ouvrages écrits à la même époque³, mettait en contraste le monde de l'intellect du Moyen-Âge et le monde moderne de la matérialité et de la sentimentalisation du fait religieux⁴. Par ailleurs, le fait que Guénon pense retrouver cet univers perdu de la pensée en Orient en général, et chez les Indiens en particulier, me semble être plus qu'une coïncidence car cela rejoint une thématique forte dans l'œuvre d'Eliot comme dans celle d'autres auteurs de l'époque. Eliot remarque qu'à partir de Descartes, en qui il voit l'initiateur de l'individualisme moderne (le monde intérieur étant la seule réalité du monde), se poursuit la « désintégration de l'intellect » du fait du développe-

1. T.S. Eliot, *The Varieties...*, *op.cit.*, p. 79.

2. *Ibid.*, p. 102.

3. René Guénon, *Orient et Occident* (1924), Paris, Guy Trédaniel, éditions de la Maisnie, 1987 (reproduit la deuxième édition de 1948) et *La crise du monde moderne* (1927), Paris, Gallimard « Idées », 1946.

4. C'est aussi une thèse du néothomisme, dont le représentant le plus connu, en France, avait été Jacques Maritain. Qu'Eliot ait bien connu les ouvrages de Maritain et assuré sa défense dans les colonnes de *The Criterion* n'est pas un hasard.

ment de l'*epistemology* (au sens anglais de théorie de la connaissance). Cette désintégration connaît une apogée à la période victorienne lorsque, au beau milieu de ce que j'ai appelé la « révolution des valeurs », apparaît une « ré-association » dont Baudelaire est, selon Eliot, la figure essentielle¹.

Si Eliot thématise un rapprochement entre le Moyen-Âge et la philosophie indienne, quoique de façon moins appuyée que Guénon, il ne faut pas oublier qu'il a confié avoir été près de se convertir au bouddhisme pendant l'écriture de *The Waste Land*. Cela nous renseigne non seulement sur certains aspects de l'anthologisme de ce poème, mais aussi sur la continuité avec ses études de Sanskrit et de philosophie indienne, quand il était encore étudiant à Harvard. C'est une question sur laquelle j'aurai l'occasion de revenir, notamment quand j'évoquerai une orientation récente de ma recherche visant à comprendre quel sens peut avoir la mise en valeur chez certains penseurs d'un rapport, voire d'une proximité intellectuelle entre l'Orient et l'Occident, à partir de la « Renaissance orientale » du début du dix-neuvième siècle.

Toujours est-il que dans son désir de revenir à une intellectualité pure (pour reprendre une expression chère à Guénon) et de préparer une contemplation authentiquement spirituelle aux antipodes de la pensée bergsonnienne (qui, selon Eliot, préconise de se détacher de la raison et de vivre dans le flux de l'expérience immédiate²), Eliot assigne à l'artiste la tâche de développer et de maintenir l'esprit. Et c'est dans la Renaissance en Angleterre qu'il va chercher des modèles, des figures de la transition des valeurs, par qui s'effectue une capture artistique du sens même de la religion chrétienne.

Il me semble important d'insister sur le fait que l'idée de Renaissance chez T.S. Eliot est commandée par son rapport au Moyen-Âge; et le Moyen-Âge lui-même par l'importance cruciale du dogme de l'Incarnation, ce qui a poussé Eliot à écrire, dans *After Strange Gods* (1934), qu'il a préféré la tradition intellectuelle de l'Occident aux philosophes orientaux³. Si

1. T.S. Eliot, *The Varieties...*, *op.cit.*, p. 174-176.

2. *Ibid.*, p. 99.

3. « Two years spent in the study of Sanskrit under Charles Lanman, and a year in the mazes of Patanjali's metaphysics under the guidance of James Woods, left me in a state of enlightened mystification. A good half of the effort of understanding what the Indian philosophers were after – and their subtleties make most of the great European philosophers look like schoolboys – lay in trying to erase from my mind all the categories and kinds of distinction common to European philosophy from the time of the Greeks. My previous and concomitant study of European philosophy was hardly better than an obstacle. And I came to the conclusion [...] that my only hope of really penetrating to the heart of that mystery would lie in forgetting how to think and feel as an American or a European: which, for practical as well as sentimental reasons, I did not wish to do », *After Strange Gods: A Primer of Modern Heresy*, New York, Harcourt, Brace and Company, 1934, p. 43-44.

John Donne a un pied dans le Moyen-Âge et l'autre dans le monde moderne, Richard Hooker et Lancelot Andrewes, quand bien même ils appartiennent à la Renaissance, sont entièrement déterminés par une vision qui les situe encore au Moyen-Âge, en-dehors de la « désintégration de l'intellect » car chez eux, la sensibilité et l'intellect sont encore parfaitement réunis⁴.

La théologie anglicane de la *via media* effectue la transition du Moyen-Âge au monde moderne mais réaffirme dans le même temps le sens du christianisme en dépit de sa désintégration inexorable. Au centre de l'œuvre de Hooker et d'Andrewes réside selon Eliot le dogme de l'Incarnation: le monde de la lumière et de la médiation, qu'Eliot oppose à l'obscurité du monde moderne et à sa solitude. Pour nous assurer de sa perspective d'homme de lettres, Eliot dit s'intéresser aux « fruits intellectuels » de la prose de Hooker et d'Andrewes, dont le caractère « impersonnel » n'est pas la moindre qualité, et dont l'émotion est encore, nous dit-il, contemplative et non personnelle ni sentimentale. Associés par Eliot au monde des Victorins et de Dante, Hooker et Andrewes perpétuent une tradition ontologique centrée sur l'Incarnation, hors de toute la « valorisation » qui reste le mode opératoire privilégié de la pensée moderne.

Eliot recherche ainsi le sens de sa vie comme celui de la civilisation occidentale dans la théologie anglicane de la *via media*, chez Hooker et Andrewes, mais donc aussi dans un Moyen-Âge idéalisé. Le choix d'Eliot a consisté à centrer sa conception de la tradition sur les constructions intellectuelles et dogmatiques du Moyen-Âge, fondées selon lui sur le dogme de l'Incarnation, mais surtout sur un état d'esprit dogmatique, sur une orthodoxie régulant la sensibilité et rendant possible la fusion de la pensée et du sentir. On peut dire que cette conception de la tradition, sur le plan de la croyance personnelle et celui de la création artistique, n'est donc pas idéologique: elle est un choix de vie et de pensée parfaitement honorable et justifiable, d'autant plus qu'elle correspond à une pratique poétique qu'il a tenté d'élaborer depuis *The Love Song of J. Alfred Prufrock*.

Mais il y a plus chez Eliot. Et son point de vue s'est développé, après sa conversion à l'anglicanisme (en 1927), en direction d'une politique éditoriale et d'une suite de condamnations de nature idéologique. La publication d'*After Strange Gods: A Primer of Modern Heresy* en 1934 est là pour le rappeler. La mise en valeur de la tradition est à double tranchant: elle peut soit encadrer une réflexion et une pratique artistique estimables comme elle

4. T.S. Eliot, « Lancelot Andrewes », *Selected Essays*, Londres, Faber & Faber, 1951, p. 345.

peut susciter une attitude d'esprit inquisitoriale, stigmatisant les uns, encensant quelques autres.

Le retour à un Moyen-Âge idéalisé qui ne pratique pas la réification de la subjectivité à l'instar des romantiques (au sens éliotien de cette notion) et préconise un retour à une dogmatique ainsi qu'à une historicisation de l'évolution du monde moderne peut conduire à une attitude justifiant l'adoption de valeurs idéologiquement déterminées, susceptibles donc d'être discutées, évaluées, voire condamnées au profit de principes différents. Une telle modélisation du Moyen-Âge peut ainsi n'être qu'un historicisme, une maladie que le dix-neuvième siècle aura singulièrement développée, et que l'on peut aisément comprendre comme une conséquence logique de la volonté de retrouver un sens dans une période troublée.

T.S. Eliot a succombé à la tentation, avant de se rétracter par la suite (il s'opposera à toute ré-édition de *After Strange Gods*) et de maintenir un cap essentiellement dirigé vers la nécessité artistique de ré-enchanter le monde, de lui redonner un sens, de ré-articuler le sens de l'espace vide entre les choses, et de re-fonder un *sensus communis* par sa propre création artistique. C'est tout le sens de sa quête du Verbe, que j'ai analysée dans mes deux derniers articles sur Eliot. Mais une analyse plus détaillée de son conservatisme est cependant nécessaire pour mieux comprendre les ressorts de ce qui a pu être une forme d'engagement idéologique.

« Introduction à la pensée conservatrice de T.S. Eliot » (1999) [DR, 70-87].

J'ai débuté cette intervention au colloque « Littérature et Ordre social » organisé au Havre par Jean-Paul Barbiche en citant le mot célèbre d'Eliot, tiré de la préface de *For Lancelot Andrewes: Essays on Style and Order* (1928), où il dit de lui-même qu'il est anglo-catholique en religion, royaliste en politique et classique en littérature. La communication a donc consisté en un éclaircissement de cette citation et j'étais satisfait de pouvoir le faire avec le sentiment non seulement que mon travail était parfaitement conforme à la thématique imposée mais aussi qu'il allait me permettre d'aborder l'histoire des idées politiques avec l'aide d'un guide dont le point de vue m'était déjà bien familier. Mes connaissances en histoire des idées politiques se sont étoffées depuis, notamment grâce à un cours que je

donne depuis quelques années sur l'histoire de l'idée d'État en Grande-Bretagne, et il importe déjà de signaler que si j'évoque la pensée de certains conservateurs anglais dans cet article, ni le modèle Westminsterien, ni la *Whig Interpretation of History* n'ont véritablement intéressé Eliot; et la lecture que Butterfield a pu en proposer dans *The Englishman and his History* (1944) ne se trouve pas dans la conception qu'Eliot a pu se représenter de l'histoire de l'Angleterre, même si l'idée burckéenne d'un héritage inaliénable (*entailed inheritance*) est un motif central de l'œuvre éliotienne. La question de l'historiographie anglaise allait toutefois m'occuper plus tard, et il s'agissait surtout de relier la conception qu'Eliot avait de la tradition à des courants idéologiques connus et non exclusivement anglais, ainsi que de minimiser les interprétations abusives de son « conservatisme », jugé réactionnaire et antisémite par certains lecteurs.

Mon but, sur lequel je désire ici revenir, a été de cerner ce qu'Eliot appelle le « pré-politique » (*pre-political area*), et de montrer que selon lui le rôle des artistes n'était pas de propager une vision statique et agressive de la tradition pour lui donner la possibilité de s'insérer dans un discours politique actif¹, mais d'œuvrer pour la régénérer régulièrement à travers une quête spirituelle d'une certaine ampleur.

L'idée d'ordre, chez Eliot, relie la poésie à la critique. Elle est donc importante et peut-être est-ce là un des éléments contribuant à ce qu'on ait le sentiment d'une véritable continuité dans son œuvre entière. Mais cette idée n'est pas univoque, et elle ne se laisse pas emprisonner dans un courant ou dans une tradition clairement déterminés qu'Eliot aurait cautionnés. Si l'on se reporte à ses premières études sur le romantisme, on observe que c'est dans la tradition contre-révolutionnaire française qu'il a pu trouver l'idée de la nécessité de l'ordre afin de restaurer un certain sens à la civilisation. Son opposition thématique classicisme / romantisme, dramatisée par son amicale confrontation avec John Middleton Murry, s'est construite sur la base d'un conflit entre deux mondes intellectuels: l'ordre et la rectitude classique favorisant l'émergence d'un sens objectif, s'opposant au déferlement désarticulé de l'argumentation et du bavardage, révélateur de la réification romantique de la subjectivité.

1. « The politics of political parties is not my concern », *The Idea of a Christian Society and other Writings* (1939), Londres, Faber and Faber, 1982, p. 50.

Mais si on observe son intérêt grandissant pour l'œuvre de Coleridge et pour Burke, au moment où il écrit des textes suggérant une conception utopiste d'une société chrétienne, on se rend compte que sa lecture de la tradition conservatrice anglaise a transformé la dynamique du couple classicisme / romantisme initial en une mise en valeur de tout ce qui évoque la tradition, l'orthodoxie voire l'uniformité. Cette seconde influence l'a conduit à évoquer la création d'une « communauté de chrétiens » (*community of Christians*)¹, une élite intellectuelle et spirituelle, calquée sur l'idée coleridgienne de *clerisy*².

On passe ainsi d'un discours musclé, volontiers réactionnaire, cherchant à justifier toute forme d'ordre contre les tendances libertaires et démocratiques issues de l'esprit révolutionnaire français, à un genre de militantisme religieux, préconisant l'accompagnement de l'organisation sociale par un mandarinat, une élite spirituellement orientée, responsable de l'orthodoxie et de la vertu. Peut-être peut-on comprendre cette évolution comme le parcours d'un homme dont l'enthousiasme juvénile aura conduit à adopter une pose littéraire suscitée par un environnement hostile, semble-t-il, aux arrogances républicaines françaises, et que l'engagement religieux des années ultérieures aura converti en un état d'esprit missionnaire, moins virulent, moins pathétique, et plus neutre quant aux circonstances idéologiques de l'époque, quoique plus intolérant aussi sur les questions morales. Mais on se doute bien que tout cela n'est pas suffisant et qu'il est nécessaire de comprendre quelles sont les justifications philosophiques profondes qui ont conduit Eliot à privilégier l'idée d'ordre, ainsi qu'à préconiser la création d'une institution chargée de régler et de contrôler l'orientation spirituelle et intellectuelle de la civilisation.

Il semble qu'il existe deux niveaux d'analyse possibles de la position d'Eliot.

Le premier s'appuie sur l'essor de la modernité et sur la réaction suscitée par ses critiques. Ce niveau de lecture contextualise l'opposition à la modernité, telle qu'on la trouve dans le courant de pensée issu des idéologues contre-révolutionnaires: il analyse l'histoire et les transformations de cette influence intellectuelle et sa politisation chez les nationalistes et les fascistes, ainsi que chez les communistes; tous préférant la norme à ce qu'ils jugeaient

1. *Ibid.*, p. 62-63.

2. Définie à la fin du chapitre V de *On the Constitution of the Church and State, According to the Idea of Each* (1829): « The CLERISY of the nation, or national church, in its primary acceptation and original intention comprehend the learned of all denominations; - the sages and professors of the law and jurisprudence; of medicine and physiology; of music; of military and civil architecture; of the physical sciences; with the mathematical as the common *organ* of the preceding; in short, all the so-called liberal arts and sciences, the possession and application of which constitute the civilization of a country, as well as the Theological », *Coleridge's Writings, Volume 1: On Politics and Society* (John Morrow Ed.), Princeton, Princeton University Press, 1991, p. 174-175.

comme une déliquescence généralisée des valeurs. On y retrouve pêle-mêle la dénonciation de la société décadente, l'espoir d'une régénération possible, par une nouvelle esthétique, un nouveau sens de l'action sociale et de nouvelles valeurs, l'en-régimentation de la société toute entière, un certain utopisme renvoyant à des structures archaïques, un thème que j'allais analyser plus tard dans le détail. Dans ce type de lecture, qui continue de relayer une certaine tendance au soupçon, les auteurs sont enfermés dans des procès d'intention, que l'on juge compréhensibles contextuellement avant de les condamner fermement. Et il est alors facile de donner une interprétation de la propension de l'œuvre d'Eliot à relayer un discours anti-moderne coupable des pires travers, comme le conservatisme rigide, l'antisémitisme, ou la défense de certains cas jugés indéfendables (comme Charles Maurras, ou Ezra Pound). Ce type d'interprétation est fréquent¹ et il s'est facilement imposé dans les consciences de nombreux lecteurs s'intéressant à son œuvre. On peut aussi dire de ce niveau d'analyse qu'il dépeint Eliot comme le produit d'une « nécessité de civilisation », comme le vecteur d'une culture cherchant à se donner les moyens de sa propre réhabilitation contre tout ce qu'il peut y avoir de nouveau.

C'est dans cette perspective que j'avais écrit le début de ma thèse sur Eliot et j'avais commencé à m'en dégager dans l'écriture de ma dernière partie. C'est aussi la raison pour laquelle j'ai été obligé de reprendre l'écriture de nombreux chapitres dans mon livre, et de supprimer quelques passages. Il ne faut toutefois pas condamner ce type d'approche car il permet de situer les auteurs dans une histoire des idées assez généralement acceptée et conceptualisant les grands changements de notre temps. Mais l'idée d'une « rationalité subjective » des auteurs, que j'avais développée dans ma thèse et reproduite dans certains de mes articles, avait été l'occasion de me démarquer de ce type d'analyse, ou au moins d'en percevoir les marges, et de tenter de comprendre l'action humaine par un ensemble de « bonnes raisons » qui excluaient l'influence déterminante de quelque facteur que ce soit. Finalement, les hommes ont toujours le choix. Ils peuvent toujours être motivés par des choix intellectuels construits échappant à toute mode, et enclenchant toute une suite de prises de position dont la logique se déploie au fur et à mesure. Il me semblait que tel était le cas avec T.S. Eliot.

1. Voir par exemple la biographie retravaillée de Lyndall Gordon sur Eliot, publiée en 2000 (*T.S. Eliot: An Imperfect Life*, New York, Norton & Company, 2000), qui insiste notamment sur l'antisémitisme et la mysogynie de l'auteur.

Le second niveau de lecture tente donc de saisir l'articulation métaphysique initiale dans la vie d'un auteur et d'analyser sa logique afin de mieux situer les enjeux de l'œuvre. C'est la raison pour laquelle j'ai privilégié, dans cet article, l'approche de la théorie herméneutique d'Eliot sur la communauté des interprétations, que l'on voit sans difficulté rejoindre sa conception utopique ultérieure de la « communauté des chrétiens ». Il me semble important d'insister sur ici les résultats principaux de ma démonstration. Comme j'ai pu l'écrire, les études de philosophie d'Eliot, trop souvent oubliées par la critique¹, propagent et confirment l'idée selon laquelle la recherche de la vérité est une quête qui ne peut que s'appuyer sur une « communauté d'interprétation ».

La société des hommes est déterminée par cette approximation de la réalité et les textes fondant tout l'héritage de notre façon d'interpréter le monde sont pour Eliot la principale source d'autorité possible, ce qui rend légitime l'idée de tradition et la recherche d'une certaine forme d'orthodoxie, établissant un canon, un ordre dans les lectures possibles de la vérité et de la réalité. La notion éliotienne de ce qu'on pourrait appeler un « auteur engagé » prend donc appui sur cette théorie herméneutique de la communauté d'interprétation et de l'autorité de la tradition. Mais il reste que l'idée d'un engagement des poètes et des artistes chez Eliot ne se réduit pas non plus à l'adhésion aveugle à un corpus de textes et à sa répétition, car il y a aussi nécessité de faire évoluer l'héritage, d'innover à partir de lui et donc de l'enrichir. Il existe donc une autre dimension à son œuvre, et si j'ai pu parler de « post-modernisme » chez Eliot, peut-être provient-il de cette nécessité théorique qu'il a ressenti de retourner au *logos*, par l'intermédiaire d'un *palaios logos*, mais aussi de reprendre contact avec un absolu par une quête de la vérité qui, loin de constituer un existentialisme exclusif, n'en demeure pas moins une quête personnelle et individuelle.

Tel est le sens de ce « pré-politique » dans laquelle Eliot situe l'œuvre des artistes². Leur apport, entre l'autorité des textes et le pouvoir politique, est essentiellement celui d'une médiation. Leur rôle est d'être les messagers du sens: rien d'étonnant à ce que le *logos* soit si important pour Eliot. Ainsi, son conservatisme, son insistance sur la tradition et l'ortho-

1. Il faut toutefois remarquer que quelques publications récentes ont attiré l'attention sur un T.S. Eliot philosophe, ou sur l'importance de la philosophie dans l'œuvre d'Eliot. Cf. M.A.R. Habib, *The Early T.S. Eliot and Western Philosophy*, Cambridge, C.U.P., 1999; Jewel Spears Brooker (Ed.), *T.S. Eliot and our Turning World*, New York, St. Martin's Press, 2001; Donald J. Childs, *From Philosophy to Poetry: T.S. Eliot's Study of Knowledge and Experience*, Londres, Athlone Press, 2001; Jane Mallinson, *T.S. Eliot's interpretation of F.H. Bradley*, Leiden, thèse lettres, 2001 (publié en 2002 par Kluwer Academic Publishers sous le titre: *T.S. Eliot's interpretation of F.H. Bradley: Seven Essays*).

2. « The proper area for such men is what may be called, not the political, but the *pre-political* area », in « The Literature of Politics », *To Criticize the Critic and other Writings (1965)*, Faber & Faber, Londres, 1978, p. 144.

doxie, ne sont pas les preuves d'une préférence idéologique que l'on pourrait rapprocher des différents courants politiques de l'époque, notamment de ceux qui se sont appuyés sur la peur engendrée par un sentiment de décadence de la civilisation. Dans la « révolution des valeurs » des dix-neuvième et vingtième siècles, la voix d'Eliot n'est donc pas celle d'un auteur engagé dans la recherche du pouvoir politique mais plutôt celle d'un homme conscient que l'autorité présidant à l'instauration du *sensus communis* passe par la rénovation de la justification spirituelle de l'humanité. Il me fallait approfondir cette question et les deux derniers articles que je lui ai consacrés se sont donc focalisés à la fois sur l'image du Christ dans son œuvre et sur le sens de sa quête du Verbe.

Arrivé à ce point de ma synthèse, il est utile de faire le point sur la question herméneutique, de mettre en évidence son rapport à l'histoire des idées, et d'indiquer les modalités de son intersection avec l'œuvre d'Eliot. C'est une tâche difficile et il m'est nécessaire de revenir sur mon intérêt pour l'exégèse et l'herméneutique avant de présenter le plus brièvement possible les résultats auxquels je suis parvenu.

Pour s'initier à la théologie et à l'herméneutique, une lecture pléthorique s'impose, et je ne serais pas parvenu à en percevoir les harmoniques sans les séminaires de Jacques Sys à Lille 3, consacrés à la « lecture de l'Écriture ». Jacques Sys était un guide sûr dans le domaine de l'histoire des idées anglaises, et un ami aussi. Si je me rendais tous les mercredis à son séminaire et à toutes les journées d'étude ou les colloques qu'il organisait, ce n'était ni par obligation envers mon ancien directeur de thèse ni par souci d'améliorer mes connaissances en matière d'exégèse biblique, mais parce que je savais que son influence et son jugement m'étaient très précieux, que ses conseils et ses incitations, lui qui connaissait si bien mon travail et l'esprit avec lequel je le menais, me permettaient vraiment de grandir.

Ses séminaires faisaient intervenir un spécialiste d'un auteur, d'une période historique ou d'un thème, selon une progression que l'on peut dire globalement chronologique. Il faut ajouter que le retour constant sur certains sujets, comme la lecture allégorique, l'herméneutique actuelle, et les « sens de l'Écriture », a contribué à instaurer une véritable continuité dans les débats. Le contenu des études et des discussions était très riche mais il est indéniable que leur organisation a aussi présenté pour moi un intérêt double. Premièrement, la structure programmatique de ces séminaires m'a guidé dans mes recherches, d'autant plus

que les interrogations que ces séminaires ont suscité (et qui étaient centrées sur la période du dix-neuvième siècle) m'ont aidé à mieux formaliser certains enjeux de l'analyse textuelle: notamment le caractère exclusif d'une interprétation de la vérité qui ne passe que par l'interprétation des textes, ou qui n'accepte de s'en libérer que par une conception poétique, voire esthétisante du monde; en ceci, la notion d'*Erlebnis* de Dilthey aura concentré une des tendances fortes du mouvement des idées en Europe au dix-neuvième siècle, et elle m'aura aidé à mieux circonscrire l'œuvre de T.S. Eliot.

Deuxièmement, l'association de ces séminaires avec des journées d'étude qui en approfondissaient la teneur (et dont les actes étaient publiés dans la revue *Graphè*) m'ont donné des indications très concrètes sur une façon de faire de la recherche. La nature pluridisciplinaire des travaux pendant les séminaires, qui réunissaient des philosophes, des théologiens, des historiens, des artistes et des littéraires correspondait à la conception pluraliste que je me faisais du travail de l'historien des idées. Qui plus est, outre le fait que certaines personnalités comme Georges Steiner, Paul Ricœur ou encore François Dosse avaient été invitées pour des conférences organisées par le centre de recherche, j'ai vu concrètement comment il était possible de faire travailler ensemble des chercheurs dans le cadre d'une institution. L'institutionnalisation du travail de recherche m'apparaît comme un objectif nécessaire dans le domaine des sciences humaines, où il est fréquent que les chercheurs travaillent dans une grande solitude.

Des *Problèmes homériques* d'Héraclite à l'exposé de l'interprétation qu'Henri de Lubac a faite des « quatre sens de l'Écriture » en passant par Philon d'Alexandrie, Tyconnius, les stoïciens ou encore Origène, les séminaires ont été pour moi l'occasion d'une acculturation dans le domaine de l'herméneutique classique. J'avais bien sûr commencé à m'y intéresser lors de l'écriture de ma thèse sur Eliot, notamment pour comprendre la méthode allégorique qu'Eliot avait empruntée à Dante, mais j'ai été particulièrement attiré par la façon dont les structures narratives ont reproduit le récit biblique par le filtre des systèmes philosophiques et théologiques qui se sont succédés, et à quel point l'affaire était devenue difficile au dix-neuvième siècle, en pleine « révolution des valeurs » et en même temps, ceci expliquant cela, que le développement de l'herméneutique.

Avec le renversement romantique, lorsque le point de vue subjectif est devenu prépondérant dans le processus de création des textes, la philosophie s'est peu à peu investie dans l'herméneutique, laquelle s'est progressivement détachée de la théologie. Or, avec ce mo-

ment romantique de relativisation de la vérité à l'homme, la vérité devient une affaire de point de vue, et c'est tout le sens des certitudes qui se pose alors.

Théoriquement, ce sont les textes sacrés, ou ceux qui sont dépositaires d'une autorité, qui justifient une interprétation allégorique et qui permettent donc une reconstruction du sens; mais la tendance à l'homogénéité et le désir de protéger l'orthodoxie de ces textes me semble très révélateur des tensions animant tout discours sur l'importance de la tradition. Eliot ne s'est pas contenté d'une lecture de la Bible. Il a aussi étendu cette autorité à la littérature et introduit l'idée d'en protéger l'intégrité quitte à promouvoir un contrôle visant à établir l'orthodoxie de l'interprétation qui en est faite. C'est comme s'il y avait eu un double mouvement intellectuel au dix-neuvième siècle: une montée du scepticisme et du relativisme, concomitant de la montée en puissance de l'herméneutique et de l'histoire comme des sciences fondamentales de l'humain, et une volonté de restaurer une stabilité, de retrouver des certitudes en adoptant un point de vue métaphysique, voire religieux.

Dans le premier cas, l'importance de l'interprétation implique que l'on se préoccupe de la généalogie des idées (et Schopenhauer semble avoir été le premier à proposer une science généalogique¹) et que l'on détermine les textes ou les idées qui se sont imposés à travers l'histoire, fondant pour ainsi dire notre civilisation. La montée du relativisme a donc accompagné l'essor non seulement des sciences historiques et de l'herméneutique mais aussi de l'histoire des idées, qui allait avoir du mal à s'institutionnaliser du fait de son statut intermédiaire et non disciplinaire, et en dépit du fait qu'elle participe véritablement de l'esprit moderne, ne serait-ce que par sa dimension éclectique au départ. J'aurai l'occasion d'y revenir. Dans le second cas, il est nécessaire de poser que la vérité est indépendante de toute valorisation, qu'elle se situe dans un absolu, dans un vide interprétatif.

Or, la dialectique de ce double mouvement semble se résoudre philosophiquement chez Bradley et arriver à maturité chez Eliot, qui produit un discours sur la tradition expliquant qu'en Occident la communauté d'interprétation fondant la vérité dans les textes est dominée par le christianisme et que l'Incarnation, dans la mesure où elle est elle-même médiatrice de l'absolu, est la seule vérité à se maintenir en dehors de toute relativisation. C'est à ces questions délicates, et pour comprendre ce mouvement double au dix-neuvième siècle, que j'ai tenté tour à tour de comprendre la christologie et l'herméneutique éliotiennes.

1. Cf. Clément Rosset, *Schopenhauer, philosophe de l'absurde*, Paris, P.U.F. Quadrige, 1994 (2e édition), notamment son premier chapitre, « L'intuition généalogique ».

« Le Christ dans l'œuvre de T.S. Eliot » (2000), [DR, 88-105].

L'article se termine par une proposition qu'il n'était pas facile d'étayer faute de preuves suffisantes. L'idée était que l'œuvre d'Eliot constituait une véritable christologie, et surtout que cette christologie reflétait l'importance de l'interprétation kénotique de l'Incarnation à la fin du dix-neuvième siècle, notamment chez Charles Gore. Comme il n'existe pas, à ma connaissance, de texte où Eliot évoque ou dit s'intéresser à la kénose, j'aimerais revenir ici sur cette hypothèse. Non pas que j'aie découvert des éléments supplémentaires susceptibles de la confirmer, mais parce qu'il me semble que la notion de kénose peut apporter des éclaircissements sur la situation intellectuelle de la Grande-Bretagne dans la période qui m'intéresse. Éclaircissements qui, sans que je m'en rende compte à l'époque où j'écrivais ces articles sur Eliot, donnent un sens à des recherches que j'allais effectuer plus tard, lorsque j'ai tenté de rapprocher les épistémologies de Bradley et de Nagarjuna sur la base d'une pratique assez proche de l'*emendatio intellectus* et de l'appréhension d'un « vide », ou d'un absolu, où se tiennent toutes les justifications de la vérité et de la réalité. Depuis ma thèse de doctorat, cette question est souvent revenue et il est utile d'en faire ici une courte synthèse, d'autant plus que son rapport à la christologie d'Eliot est très complexe.

La théologie occidentale ne s'est pas beaucoup penchée sur le concept de kénose (Phil. 2:7), selon lequel le Christ se serait « vidé, dépouillé » pour séjourner parmi les hommes et endosser leur condition, et il semble que les premières interrogations sur le sens du terme *ekenosen* que l'on trouve dans ce verset datent de la Réforme, lorsque les réformateurs protestants, non pleinement satisfaits de l'interprétation de la théologie catholique de Phil. 2: 6-8, ont tenté d'en approfondir la signification. Toutefois, c'est au cours du dix-neuvième siècle et avec le luthérien allemand Gottfried Thomasius que la théologie kénotique a connu un véritable essor, au point que Hans Urs von Balthasar a évoqué un « torrent kénotique » courant de l'Allemagne (dans les années 1860-80) vers l'Angleterre (surtout dans les années 1890-1910)¹. Je ne prétends pas reprendre ici le contenu des controverses auxquelles le développement de l'interprétation kénotique (c'est-à-dire la réflexion sur le concept de kénose dans l'Incarnation) a conduit car cela nous entraînerait trop loin; mais l'irruption d'une profonde réflexion sur l'idée de kénose au dix-neuvième siècle est compréhensible et son potentiel épistémologique est suffisamment fort pour que le tableau de la si-

1. H.U. Von Balthasar, *Pâques le mystère*, Paris, Cerf, 1972.

tuation de l'histoire des idées en Grande-Bretagne à cette période sorte enrichi d'une plongée dans ces questions théologiques¹.

Le fait que la théologie kénotique ait été rejetée par l'orthodoxie classique, parce que la divinité du Christ est amoindrie par une réflexion sur la simultanéité de deux consciences, l'une humaine et l'autre divine, mutuellement exclusives, situe son importance au dix-neuvième siècle. En effet, une critique fréquente adressée à la théologie kénotique vient de ce que le Christ est surtout vu comme un homme, qu'il est devenu un idéal supra-humain et pourtant incarné: le dépouillement, l'évidage du Christ de ses attributs devenant la focale d'une méditation sur les modalités humaines de l'Incarnation, et sur sa signification ultime. On peut contextualiser l'entreprise des kénotistes: on pense bien sûr à l'interprétation morale que Strauss² fait du Christ dans sa *Vie de Jésus*, à l'intérêt suscité par le développement des études sur le Christ historique et à la réinterprétation des Évangiles à la lumière des théories psychologiques sur la conscience qui se déploient pendant le siècle. Mais plus encore, le fait que la division entre Dieu et l'homme ait été réduite dans la philosophie de Hegel est lourde de conséquences: la réalisation objective de l'esprit dans le monde par la médiation de l'homme ne revient-elle pas à privilégier l'immanence de l'Idée sur sa transcendance³? L'aliénation de Dieu dans le monde par l'Incarnation⁴ ne rend-elle pas possible une interprétation non biblique du Christ, une laïcisation que la discussion sur l'opération d'« évidage » a contribué à rendre inéluctable? Les interprétations de l'Incarnation que les

-
1. Voir les remarques de John Macquarrie dans *Jesus Christ in Modern Thought*, (Londres, SCM Press Ltd, 1990), notamment dans son chapitre sur la christologie kénotiste: il insiste sur le fait que même si Charles Gore était le représentant le plus illustre de cette christologie, cette dernière n'était qu'un épisode reflétant les exigences humanistes du dix-neuvième siècle. Dans ses chapitres sur « The Lux Mundi Group » et « Charles Gore », Bernard Reardon suggère que l'idée de kénose développée par Gore avait été anticipée par deux autres théologiens anglicans (T.K. Cheyne dans *The Origin and Religious Content of the Psalter* [1889] et A.J. Mason dans *The Faith of the Gospel* [1887]) même si c'est lui qui a donné une respectabilité au mouvement kénotique anglais. Ce courant reste important jusque dans les années 1930 (Gore meurt en 1932), même si William Temple, dans *Christus Veritas* [1924] avait fortement critiqué les théories kénotiques en les accusant de mettre en place une mythologie (voir Bernard M.G. Reardon, *Religious Thought in the Victorian Age: A Survey from Coleridge to Gore*, *op.cit.*) Pour une analyse plus précise de la kénose et du mouvement kénotiste anglais, nous renvoyons à l'entrée « kénose » et à sa bibliographie dans le *Dictionnaire critique de théologie*, de Jean-Yves Lacoste (Paris, PUF, 2007 [3e édition]), qui fait référence au « (...) « torrent kénotique » de la théologie *anglicane* entre 1890 et 1910, suscité sans doute, sous l'influence de T.H. Green, par Hegel » (p. 756). Pour le lien avec Green, voir le chapitre 4 (« Towards a Theology ») du livre de Melvin Richter consacré à T.H. Green (*The Politics of Conscience: T.H. Green and His Age*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1964.) En ce qui concerne Hegel et la *via negativa*, voir le chapitre IV: « Platonisme et aristotélisme chez Hegel », du recueil d'articles de Jean-Louis Vieillard-Baron, *Platonisme et interprétation de Platon à l'époque moderne*, Paris, Vrin, 1988, p. 175-186.
 2. Cf. Xavier Tilliette « Le Jésus des professeurs, Strauss, Renan », in *Le Christ des philosophes: Du maître de sagesse au divin témoin*, Namur, Culture et vérité, 1993.
 3. Tilliette note une thèse kénotiste chez Hegel « Hegel et le *Verbum Crucis* », *Ibid.*
 4. *Ibid.*, p. 114-115.

kénotistes ont formulé au dix-neuvième siècle semblent donc se rejoindre sur un Christ qui s'est dépouillé, qui s'est humilié, non en tant que Dieu mais en tant qu'homme. L'éthique kénotiste est une éthique du sacrifice; elle demande aux chrétiens de la reproduire selon une *imitatio christi* qu'Eliot a illustrée par intégration esthétique en divers endroits de son œuvre, et que mon article a exposés pour les commenter.

Sur le versant épistémologique, on remarquera que l'idée de kénose, parce qu'elle se concentre sur le concept de vide, d'évidage, est susceptible de renseigner sur les conditions culturelles de la civilisation occidentale à un moment de « révolution des valeurs », comme j'ai tenté de le montrer dans mes premiers articles et comme je l'ai renseigné plus haut dans ce travail. A en croire Theodor Herzl Gaster¹, les rituels de la kénose interviennent à la fin d'un cycle du temps et ils sont associés à une attitude ascétique et austère qui témoigne du sentiment général qu'il est difficile de vivre la fin des temps. Ces rituels de la kénose précèdent ceux de la plérose (du plérôme, du « remplissage »), qui sont, à l'inverse, vécus comme une véritable renaissance. L'image correspondante est celle du sablier, qui se vide de sa partie haute et remplit celle du bas, avant d'être retourné: par analogie, on est amené à penser qu'il existe une relation entre ce phénomène cyclique et le sentiment d'une alternance décadence/renaissance qui se projette dans l'imaginaire collectif comme dans les œuvres de circonstance des époques troublées. Le fait que les interprétations kénotiques aient débuté pendant la Réforme, et qu'elles se soient accentuées au dix-neuvième siècle peut être rapproché de cette valeur rituelle, et signifier qu'elles sont un signe de temps profondément difficiles. Toutes les conceptions historistes d'Eliot renvoient à une telle modélisation et c'est pourquoi un rapprochement entre le courant kénotique anglais et son œuvre était une hypothèse qu'il fallait travailler.

C'est dans ces conditions que la christologie d'Eliot prend tout son sens, d'autant plus que sa conception rituelle des cycles du temps, telle qu'on commence à l'observer à partir de *The Waste Land*, et qu'il est allé chercher chez Frazer entre autres, nous permet de signaler que Theodor Gaster était un interprète reconnu du *Rameau d'or*. La dimension rituelle de la kénose rencontre donc un écho particulièrement révélateur chez Eliot, même si c'est dans son œuvre poétique et dramatique de la maturité (après sa conversion à l'anglicanisme en 1927) que l'on assiste à une concentration des thèmes qui lui sont associés en direction du mystère de l'Incarnation.

1. *Thespis: Ritual, Myth, and Drama in the Ancient Near East*, New York, Henry Schuman Publishing, 1950.

Si les théories kénotiques avaient pour but de comprendre le mystère de l'Incarnation, la christologie d'Eliot, dans la mesure où elle fait de l'Incarnation le dogme inéluctable de la religion chrétienne, a une valeur sotériologique autant cosmique qu'individuelle et c'est sur ce point que j'ai voulu insister dans cet article. J'ai essayé de décrire le mécanisme du salut qu'Eliot a construit sur la base de la notion de vide et d'évidage, et qu'il a présenté autant dans son œuvre critique que dans ses poèmes et ses pièces de théâtre.

Dans *For Lancelot Andrewes*, Eliot évoquait son héritage calviniste et son tempérament puritain et c'est pourquoi j'ai insisté sur les images de purification et d'expiation qui se trouvent dans son œuvre tout en commentant le fait qu'elles ne peuvent se comprendre qu'à travers l'idée d'Incarnation qu'il a construite. Même si Eliot utilise de nombreux thèmes bibliques pour illustrer son mécanisme du salut, il demeure néanmoins essentiellement dans le cadre d'un usage métaphorique et il importe de signaler que si la purification qu'il présente sous la forme d'une *imitatio Christi* correspond à un processus, la fin est ce qui coordonne le mouvement tout entier: c'est le moment de vision, lorsque la vérité s'incarne dans l'écriture poétique qui reste le point central de sa quête. Tout semble conduire vers la recherche d'une réconciliation ultime, d'un *atonement*, comme si l'ascèse intellectuelle qui se décline sur des modes différents dans sa poésie et son théâtre était suspendue à l'attente du moment de vision, de compréhension du sens véritable du monde. Il existe une dimension psychologique indéniable dans le mouvement de la conscience qu'Eliot essaie de transcrire dans sa poésie et de dramatiser allégoriquement dans ses pièces de théâtre, mais il ne faut pas oublier non plus qu'une partie de son œuvre pose la question d'une purification en-dehors du cadre de la recherche individuelle du salut. Après tout, la dialectique qu'il suggère en opposant le monde déchu du temps au monde éternel régénéré par l'Esprit Saint n'est pas sans faire penser à la *Cité de Dieu* augustinienne, et le souci éliotien de la grâce se répercute autant sur le plan cosmique que sur les consciences individuelles¹. Nous retrouvons donc un des modes de l'action du poète dans le « pré-politique » par lequel il lui faut sans cesse renouveler des représentations de la condition humaine, dont la justification ne réside que par et dans l'Incarnation. Mais le poète n'a que le langage comme moyen d'action, et il

1. Il est étonnant de constater à quel point Eliot récapitule, en quelque sorte, le mouvement de la théologie anglicane d'une préoccupation centrée sur l'*atonement* à l'époque du mouvement tractarien vers un incarnationnisme et une tentative de christologie à la fin du siècle, avec notamment la création du *Lux Mundi Group*. Pour ce qui est de la transition d'une théologie de l'*atonement* vers la théologie incarnationniste, voir les commentaires extrêmement intéressants de Melvin Richter dans son ouvrage sur Green, qui suggère que l'idéalisme britannique a été un médiateur dans cette évolution (*The Politics of Conscience: T.H. Green and his Age*, op.cit., p. 122-128.)

était donc nécessaire que j'aborde cette question difficile que de savoir comment les artistes œuvrant à l'intérieur de la *pre-political area* pouvaient avoir un rôle efficace. C'est tout l'enjeu du dernier article que j'ai écrit sur Eliot.

« De l'idée d'absolu au Verbe: l'herméneutique de T.S. Eliot » (2000), [DR, 106-130].

Cet article constitue une vue d'ensemble sur l'œuvre de T.S. Eliot; c'est une synthèse que j'ai écrite pour reprendre l'essentiel de mes recherches sur cet auteur ainsi que sur la question de l'herméneutique. J'y ai longtemps pensé avant de l'écrire, et sa composition m'a pris un certain temps car je voulais surtout donner, en une vingtaine de pages, ce qui me semblait révélateur non seulement de l'âme d'Eliot à travers sa production poétique, critique et dramatique mais aussi de l'esprit d'une époque, des courants profonds qui animent l'histoire des idées au tournant des dix-neuvième et vingtième siècles.

Il y avait tout d'abord une nécessité personnelle à cela. Je venais de terminer mon livre sur Eliot, et le travail entrepris pour adapter ma thèse aux critères d'un ouvrage devant être publié, enlevant certains passages et en ajoutant d'autres, rééquilibrant le tout afin qu'il puisse constituer un ensemble homogène, m'avait permis de prendre du recul sur toutes les lectures faites et sur toutes les notes volumineuses que j'avais accumulées depuis des années: écrire en quelques pages ce qui m'apparaissait le plus important dans un travail qui avait occupé mes pensées pendant une dizaine d'années était un exercice auquel je devais me plier. Comme l'observait Henri Berr dans *La synthèse en histoire* (1911), l'érudition pure doit parfois être accompagnée d'un point de vue général et synthétique pour pouvoir être efficace, c'est-à-dire pour permettre à tout lecteur potentiel d'avoir à la fois une vision générale et détaillée sur un auteur, un thème ou une question particulière. Après plusieurs années de réflexion sur l'herméneutique, il me fallait aussi prendre le pari d'expliquer ce que je comprenais et de le faire en coordination avec l'œuvre d'Eliot; une fois encore, le souci d'une synthèse était devenu impérieux. Cette prise de conscience n'est pas fortuite, elle correspond aussi à une intuition qui s'est développée par la suite selon laquelle l'historien des idées est obligé, à un certain stade de ses recherches, de fournir une vision globale et synthétique sur une question, ne serait-ce que pour permettre à l'érudition de se déployer sur des thèmes dressés de sorte à construire un modèle d'explication généraliste et le plus

neutre possible. Tel en tous cas était mon sentiment à cette époque et je dois dire qu'il n'a fait que se confirmer par la suite, comme je l'expliquerai lorsque j'évoquerai ma recherche ultérieure sur l'histoire des idées.

Mais cette raison personnelle ne s'arrête pas là. En effet, mon livre, *T.S. Eliot, poète-philosophe: essai de typologie génétique*, a été publié aux éditions du Septentrion, dans la collection « Racines et modèles ». Mais j'ai dû, pour cela, me plier à certaines obligations outre-océaniques. Le *T.S. Eliot Estate* veille autant sur la mémoire et sur les dernières volontés d'Eliot (qui avait émis le souhait qu'aucune biographie ne soit écrite sur sa vie) que sur les droits à verser à Valerie Eliot, sa deuxième femme. La somme d'argent à acquitter pour être autorisé à citer Eliot, une fois obtenu le droit moral d'écrire sur lui, était vraiment conséquente. Les Presses universitaires du Septentrion ont payé la facture, mais j'y ai vu une quasi impossibilité, compte tenu des sommes demandées et étant donné qu'un livre prétendant à une certaine scientificité est obligé de citer abondamment ses sources, de publier d'autres ouvrages d'érudition sur Eliot. Je n'avais pas envie de subir le sort de Peter Ackroyd¹, ni d'encourir des amendes faute de règlement de factures substantielles pour avoir le droit de citer des vers ou des lignes de critique littéraire. Bien entendu, ce n'est pas la seule raison pour laquelle je me suis progressivement retiré des études éliotiennes, mais cela a beaucoup compté.

Si donc le Verbe est au commencement de toutes choses, en quoi le langage humain peut-il révéler la vérité? Tel semble avoir été un des ressorts du questionnement éliotien, mais encore fallait-il en analyser les modalités, et c'est à partir du sentiment d'absolu qui apparaît dans ses premiers poèmes (dont certains n'ont été publiés qu'en 1996) que j'ai décidé d'inscrire le mouvement de ce questionnement.

L'origine de sa quête poétique commence avec le poème « Silence » (1910):

*This is the ultimate hour
When life is justified.
The seas of experience
That were so broad and deep,
So immediate and steep,*

1. « [...] he was 'forbidden by the Eliot estate to quote from Eliot's published work, except for fair comment in a critical context,' and to quote at all from unpublished work and correspondence », Frank Kermode, *The Guardian*, 27/09/1984.

*Are suddenly still.
You may say what you will,
At such peace I am terrified.
There is nothing else beside.¹*

Et elle se continue dans une série de poèmes dont l'intégralité n'a été publiée qu'en 1996 (*Inventions of the March Hare*). La sélection que l'on trouve dans les *Collected Poems and Plays* est toutefois suffisante pour comprendre que la notion d'« *Absolute* » qu'Eliot utilise par la suite pour caractériser ce sentiment primordial est fondatrice dans sa façon d'écrire de la poésie: les thèmes du silence, du vide, y sont associés et ils suggèrent que sa poésie se construit sur un sentiment de réaction, de retrait par rapport à un monde jugé sans âme et exigeant en retour une régénération².

Les premiers articles de généralisation et de critique d'Eliot, notamment « Tradition and the Individual Talent » et « Hamlet and his Problems » (tous deux publiés en 1919) proposent une interprétation des ressorts de la création poétique; ce sont des contributions à l'explication des raisons pour lesquelles il faut reconsidérer l'action des artistes, et les inscrire dans la nécessité de répéter et d'innover le sens de la tradition immémoriale de toute la littérature, d'Homère au moment présent. Mais la question de l'absolu n'est pas oubliée: ces articles sont la partie immergée, la synthèse en quelque sorte, d'une conceptualisation philosophique du sentiment d'absolu auquel il avait travaillé lors de ses études philosophiques et, surtout, présenté dans sa thèse de philosophie sur Bradley, terminée en 1916³. C'est dans cette thèse, notamment, qu'il expose son idée de la « communauté d'interprétation »: le monde que nous connaissons n'est pas celui des objets, mais des demi-objets, des interprétations, des représentations mentales de ces objets. Il est donc logique que la compréhension « objective » du monde pour l'humanité, qui s'articule selon des « corrélats objectifs » (*objective correlatives*), n'est effective que grâce à une répétition du sens inscrit dans les textes fondamentaux qui émaillent les représentations de ce monde dans la civilisation. Mais il existe aussi une exigence d'innovation dans la mesure où la tradition n'est pas, comme l'écrit Eliot dans « Tradition and the Individual Talent », une reproduction à l'identique de ce qui a pu être écrit. C'est la raison pour laquelle un retour à l'« expérience immédiate » doit advenir, c'est-à-dire une remontée vers ce sentir profond auquel aspire le

1. « Silence », *Inventions of the March Hare*, Londres, Faber & Faber, 1996, p. 18.

2. Dans ses articles de la maturité, Eliot est revenu sur ses écrits de cette période, et il les a analysés comme témoignant d'une tentative romantique de recherche d'absolu due à l'insatisfaction de trouver le monde autre que ce que l'on voudrait qu'il soit.

3. *Knowledge and Experience in the Philosophy of F.H. Bradley*, Londres, Faber & Faber, 1964.

poète. C'est, en quelques mots, comme un « retour amont » vers la pureté d'une vision qui s'affranchit des relations et des représentations conventionnelles du temps, de l'espace, etc., et accède à la réalité des choses.

Il existe donc un mouvement double dans l'explication de ce que conditionne une quête poétique: on a d'une part la nécessité de reconstruire un sens enfoui dans les circonvolutions de la tradition, pour s'approprier une pensée authentique, et d'autre part une restitution du réel dans le secret de l'expérience poétique. Le poète est alors présenté comme un catalyseur du sens du réel, et l'impersonnalité de son œuvre est la condition essentielle pour que s'effectue une régénération véritable du sens. Il s'ensuit une entreprise à deux niveaux de la part d'Eliot: dans son œuvre critique, il tente d'expliquer ce en quoi consiste la tradition véritable de l'Occident, que son œuvre poétique tente de reprendre et de revitaliser.

J'ai tenté d'expliquer la façon dont Eliot a construit ce projet herméneutique d'interprétation du sens de la tradition et de la réalité, et il m'a semblé que son parcours intellectuel reproduisait la transition de l'herméneutique d'une « épistémologie de l'interprétation » vers une « ontologie de la compréhension » aux dix-neuvième et vingtième siècles. Ce qui explique le passage, c'est le mouvement de sa quête de l'absolu en direction d'une quête du Verbe, et toute la réflexion d'Eliot sur l'Incarnation est révélatrice de ce changement. Il existe en effet un approfondissement de sa pensée comme de sa poésie, en direction de ce qu'il considère comme le lieu propre de toute interaction avec la vérité et la réalité. Dans sa pensée critique, la quête du mot juste exprimant le divers de la sensibilité est étudié, analysé selon une épistémologie de la création qui cède progressivement la place à un souci, pour le poète, que son verbe soit en adéquation avec le Verbe, et cela est notable à partir de ses *Clark Lectures* de 1926. Dans sa poésie, le Christ devient ce vers quoi tendent tous les mythes et les représentations collectives: c'est une idée qu'il reprend du livre *From Ritual to Romance* (1920) de Jessie L. Weston et qu'il investit sous forme poétique dans *The Waste Land* avant de la transformer et de la magnifier dans sa poésie d'après sa conversion, qu'il s'agisse de « Ash Wednesday », des *Ariel Poems*, ou des *Four Quartets*.

Ainsi, l'Incarnation devient-elle non seulement le lieu ontologique de la relation adéquate entre le sentir et la pensée, mais aussi le lieu esthétique de la relation entre le langage humain et le Verbe divin ainsi que le lieu cosmologique de la relation entre le monde assujéti au temps et l'Église éternelle.

Le poète est donc, pour Eliot, un herméneute au sens heideggérien du terme, un messager

du sens; et les artistes, dont la sphère d'action se limite au « pré-politique », ont pour tâche de s'adonner à la quête du Verbe, à la recherche de la vérité et de la beauté: en ce sens, ils appartiennent à l'élite intellectuelle de l'humanité. Telle est la conclusion de cet article et aussi, pourrais-je dire, la synthèse en condensé de l'interaction de la vie et de l'œuvre de T.S. Eliot avec la complexité intellectuelle du monde dans lequel il vivait.

L'œuvre de T.S. Eliot est une pensée située. Pour travailler sur cette pensée, il faut s'intéresser à la littérature. Mais je me suis aussi rendu compte qu'il était nécessaire d'étudier ses rapports à la philosophie et à la théologie. Toutefois, comme sa production intellectuelle n'est pas professionnelle dans ces derniers domaines, il ne faut pas forcément aborder ces questions en spécialiste car cela reviendrait à en donner une vision trop limitée, et engoncée dans des déterminations trop strictes qui ne rendraient pas justice à son activité de poète et de critique. Une vision synthétique et très précise à la fois doit être proposée: là réside la difficulté, mais aussi l'enjeu polyphonique et transversal de l'histoire des idées.

J'ai donc tenté de juger son œuvre non pas exclusivement par une reconstruction et une interprétation érudite de ses écrits (publiés), mais aussi en tenant compte du fond et de la forme du message qu'il a voulu transmettre, sur son innovation et sur son témoignage dans la situation intellectuelle du monde Anglo-Saxon au tournant des dix-neuvième et vingtième siècles. C'est peut-être ce qui m'a permis de prendre quelque distance par rapport à son œuvre, et de poursuivre certaines idées dont il était logique, pourrais-je dire *a posteriori*, qu'elles nécessitent de ma part une attention particulière. Il s'agit notamment de la part jouée par l'idéalisme, par la pensée idéaliste depuis Coleridge jusqu'à Bradley, que l'on pressent derrière le projet éliotien; mais il s'agit aussi de la situation générale de l'histoire des idées dans le cadre d'un développement des matérialismes au dix-neuvième siècle, responsable, précisément, de la montée en puissance de l'idéalisme en Grande-Bretagne.

L'appréhension de l'absolu par l'Incarnation, par le *Logos*, est un choix, pourra-t-on dire; et la focalisation exclusive sur des textes pour connaître la vérité peut se critiquer dans la mesure où la culture ne saurait être exclusivement littéraire et s'articuler seulement sur une suite d'expériences subjectives. Dans la logique de mon parcours en herméneutique en général et sur l'œuvre d'Eliot en particulier, il était nécessaire que j'observe une certaine mise en perspective et que je m'intéresse également au discours de la science, à cet autre dis-

cours dont l'autorité a posé problème. Il ne me semble pas contestable qu'une des principales raisons pour lesquelles Eliot stigmatisait le flou du sens à son époque en critiquant ce qu'il appelait l'accumulation des savoirs¹ (*accumulations of knowledge*), responsable selon lui d'une vaste ignorance sur le monde, provenait de l'interaction entre l'autorité du discours traditionnel sur le monde et la montée en puissance de l'autorité de la science. Mais qu'en est-il de notre connaissance de la nature, de notre « livre de la nature »?

La source de toute connaissance est double. Il n'est pas juste de tourner le dos à la connaissance « praxique » de l'univers, comme l'écrivait Pierre Chaunu:

La source de toute connaissance est double. Ce que nous savons est écrit soit dans le livre de la nature, soit dans la mémoire culturelle, pour parler vite, soit dans le livre de la nature, soit dans une ancienne écriture (...) Mais il ne nous viendrait pas à l'esprit de penser que la culture humaine n'a plus rien à attendre de l'observation, de croire que tout ce que nous pouvons espérer encore viendra nécessairement d'une lecture meilleure, d'une meilleure mise à notre disposition donc de ce qui est déjà contenu dans l'expérience ancienne qui nous vient de l'écrit, par l'écrit, d'une très ancienne mémoire².

La tentation poétique et critique de T.S. Eliot doit donc être relativisée. Beaucoup de révolutions ont lieu dans le domaine de la connaissance de la nature au dix-neuvième siècle, et il était devenu nécessaire que je m'intéresse aussi au mouvement de la science, à l'histoire des idées scientifiques, que je quitte des préoccupations herméneutiques exclusivement dirigées vers les textes sacrés et la littérature pour m'intéresser au discours scientifique, où l'interprétation emploie d'autres métaphores.

-
1. « The vast accumulations of knowledge – or at least of information – deposited by the nineteenth century have been responsible for an equally vast ignorance », « The Perfect Critic », *Selected Essays*, op.cit., p. 55.
 2. Pierre Chaunu, *Histoire et décadence*, Paris, Librairie Académique Perrin, 1981, p. 220.

DEUXIÈME PARTIE: Histoire des sciences, *epistemology*, histoire des idées

De Charles Darwin à la mise en place d'une méthode en histoire des idées

L'œuvre de Darwin ne m'était pas inconnue lorsque j'ai décidé de l'étudier et de m'intéresser à l'histoire des sciences. J'avais gardé un excellent souvenir des cours de Mme Lavabre à Paris IV, pendant mon année de licence; et surtout, je m'étais associé au projet de traduction des œuvres complètes de Darwin en français entrepris par Patrick Tort et Michel Prum¹. J'avais donc déjà entamé une réflexion quand Jacques Sys m'a demandé de préparer un séminaire de maîtrise sur Darwin à l'université d'Artois pour la rentrée universitaire de 2002. Cette préparation m'a permis de résoudre un certain nombre de difficultés que j'avais rencontrées en tentant d'associer mes lectures de l'œuvre de Darwin à des recherches que je menais alors sur l'historiographie anglaise et sur l'herméneutique, et cela m'a aidé à construire une synthèse sur cette œuvre, et à la mettre en situation dans l'histoire des idées au dix-neuvième siècle.

Il existe une véritable psychologie de l'étude et de la découverte, et il est probable que tout chercheur soit passé par une méditation sur la manière de répondre aux défis que rencontre toute recherche personnelle. En effet, il ne suffit pas de s'atteler à un travail sur un auteur ou un thème et de lire une grande quantité d'ouvrages pour en comprendre tout de suite les enjeux; en ce qui me concerne, ce n'est que lors de l'écriture de mon second article sur Darwin (fin 2005) que j'ai eu le sentiment d'approcher de ce qui posait véritablement un problème quand on évoquait l'œuvre de Darwin. Du temps est nécessaire pour la maturation des idées, pour leur évolution en quelque sorte, et cela reste vrai sur le plan individuel autant que sur le plan collectif. De nombreuses pages auront été lues, d'innombrables notes auront été prises avant qu'une idée apparaisse, se consolide et finisse par se métamorphoser en une vision cohérente et sûre. Le processus de l'émergence des idées peut être envisagé comme une certaine forme de pérégrination intellectuelle, de développement de la conscience, et il résulte de cette perspective que l'histoire des idées est une discipline pré-

1. Le premier volume, *La filiation de l'homme*, a été publié aux éditions Syllepses en 1999.

sentant aussi un aspect subjectif susceptible d'être renseigné et étudié. L'histoire des idées comporte donc une dimension réflexive permettant de tirer des leçons personnelles et pratiques sur la façon de mener un travail de recherche où l'on est, précisément, confronté à des idées. Il était donc attendu que mes travaux m'incitent à réfléchir autant sur la méthode de l'histoire des idées reflétant sa logique intime que sur l'histoire de l'histoire des idées. Le travail sur Darwin a été séminal dans cette optique, car s'il m'a permis de mieux comprendre « l'histoire des idées » en Grande-Bretagne au dix-neuvième siècle, il m'a aussi conduit à approfondir la manière dont ce siècle s'était passionné, justement, pour « l'histoire » des idées, pour la génération des idées et leur développement. En ceci, l'histoire et la science se rejoignent dans leur tentative de constituer un savoir et de définir les moyens par lesquels la connaissance peut se dépouiller de tout dogmatisme et de toute mystification par le mythe ou l'irrationnel. La théorie de la connaissance, l'épistémologie au sens anglais du terme, est un thème qui me hante depuis une bonne dizaine d'années, et c'est pourquoi il me faut présenter mon approche de l'œuvre et de la vie de Darwin à partir d'une réflexion qui porte à la fois sur l'histoire, sur la science, et sur l'histoire des sciences.

Depuis mon travail sur T.S. Eliot, l'œuvre de Bradley n'a jamais cessé de m'attirer, même si je ne me suis lancé que récemment dans une étude de fond pour rédiger *Bradley et l'idéalisme britannique: les années de formation (1865-1876)*, et pour engager une traduction de *Appearance and Reality*, son ouvrage le plus connu. C'est dans les années 1997-1998 que j'ai commencé à m'intéresser à l'opuscule de Bradley sur l'histoire, et son premier ouvrage aussi, *The Presuppositions of Critical History* (1874). Mais pour en comprendre l'enjeu, j'ai dû lire de nombreux livres sur l'histoire, sur les écoles historiques et sur l'historiographie anglaise; et le fait que j'aie souvent rencontré le nom de Darwin, les termes de développement et d'évolutionnisme dans mes lectures explique en grande partie ma concentration sur l'œuvre de Darwin, et notamment sur son rapport à l'histoire et à l'historiographie anglaise de son époque. Qu'il me soit donc permis de retracer ici les étapes de ma recherche sur les rapports entre l'histoire et la science avant de présenter les deux articles que j'ai consacrés à la vie et à l'œuvre de Charles Darwin.

C'est à l'occasion d'un cours destiné à des non-spécialistes (des historiens en licence) que j'ai abordé l'historiographie anglaise des dix-neuvième et vingtième siècles. Pour construire un fascicule assez représentatif, j'ai choisi un certain nombre de textes allant de Macaulay à

Carr, et c'est grâce à des ouvrages de généralisation, mais aussi d'opinion, que j'ai pu les contextualiser. Pour la *Whig Interpretation of History*, je me suis tourné bien entendu vers Butterfield, mais c'est à R.G. Collingwood, à J.R. Hale et, plus récemment, à Christopher Parker¹ que je dois l'essentiel de ma représentation globale du problème historique dans la période qui m'intéresse. Cette représentation, je l'ai complétée par les pages que Cassirer a consacrées à l'histoire dans *La philosophie des Lumières*² ainsi que par une réflexion centrée sur F.H. Bradley. Collingwood a beaucoup insisté sur la rupture effectuée par Bradley dans le discours historique du dix-neuvième siècle³, et c'est ce fil conducteur que j'ai cherché à dérouler afin de comprendre comment l'histoire positiviste en Angleterre a pu s'insinuer dans l'affranchissement critique des historiens, et en quoi la réponse pénétrante de Bradley sur les réalités de l'esprit critique en histoire a pu être capitale⁴.

La réflexion à laquelle j'étais parvenu était la suivante: si Bradley critique la vision positiviste de l'histoire et s'il étudie les conditions (les présuppositions) de l'histoire critique, cela ne revient-il pas à minimiser la valeur du discours tenu par la science et l'histoire et à considérer que ces interprétations du monde, quand elles sont isolées, rencontrent des limites qui font subir à l'idée d'un progrès dans la connaissance humaine du monde une remise en cause essentielle? En fait, Bradley pense qu'une histoire sans esprit critique, comme une science qui ne bénéficierait pas de l'élargissement que peut lui procurer une réflexion sur l'expérience humaine (comme l'histoire), sont en-deçà de ce que l'esprit humain est capable de réaliser⁵. C'est avec ces « présuppositions », et notamment par l'idée selon laquelle l'histoire dépend d'une théorie de l'inférence⁶, que j'ai abordé l'étude de Darwin. Je me suis donc intéressé aux changements de méthode et au fait que la pratique de l'étude

1. R.G. Collingwood, *The Idea of History* (1946), Oxford, O.U.P., 1994; J.R. Hale, *The Evolution of British Historiography*, Londres, Macmillan, 1964; Christopher Parker, *The English Idea of History from Cole-ridge to Collingwood*, Aldershot, Ashgate, 2000.
2. Ernst Cassirer, *La philosophie des Lumières*, Paris, Fayard, 1966.
3. Collingwood parle d'une « révolution copernicienne » (*Copernican revolution*).
4. Le chapitre « F.H. Bradley and the Presuppositions of Critical History » dans Christopher Parker *The English Idea of History*, *op.cit.*, est particulièrement utile, en ce concerne Bradley, pour montrer le véritable apport du philosophe à la réflexion historique au dix-neuvième siècle, peut-être trop marquée par la position de Collingwood à son égard jusqu'au début des années 1980 (Collingwood estime que Bradley est encore trop influencé par l'esprit scientifique), lorsqu'une nouvelle tendance dans la réception de la philosophie de Bradley s'est mise en place (et que Francis Ferreira a désignée sous l'appellation de « Bradley Revisionism » dans sa recension de l'ouvrage de James W. Allard *The Logical Foundations of Bradley's Metaphysics* [Cambridge University Press, 2005]). Je renvoie bien entendu à *Bradley et l'idéalisme Britannique: les années de formation (1865-1876)*, et au chapitre III en particulier pour plus de détails sur cette question.
5. F.H. Bradley, *The Presuppositions of Critical History*, Bristol, Thoemmes Press, 1993, p. 32.
6. *Ibid.*, p. 10-12. « [...] for Bradley, present scientific knowledge was the criterion for historical judgment; for Collingwood, 'it is actually the methods of history which make possible the understanding of and hence progress of science' », Parker, *op.cit.*, p. 123.

historique s'était profondément modifiée à partir du dix-septième siècle: aussi voudrais-je revenir brièvement sur ces éléments d'analyse et de réflexion avant de montrer comment l'étude de l'évolution de l'historiographie anglaise a pu me mettre sur la piste d'un rapprochement avec la science en général et avec Darwin en particulier.

L'historiographie anglaise du dix-septième siècle a été dominée par des juristes, ce que Butterfield avait commenté avec beaucoup d'application dans *The Englishman and His History* car il y a vu l'origine de ce qu'il a appelé la *Whig Interpretation of History*¹. Cette dimension idéologique de l'histoire s'est continuée au dix-huitième siècle avec le développement des études romaines notamment, et c'est justement sur l'histoire romaine qu'ont porté les premiers ouvrages historiques écrits dans la veine critique, même si le courant critique n'apparaît qu'après *The Decline and Fall of the Roman Empire* d'Edward Gibbon. Il semble que les changements de méthode se soient forgés progressivement.

On considère que le tournant dans l'historiographie anglaise date des années 1760-1820²; mais alors que le succès du livre de Gibbon avait témoigné de l'intérêt symbolique des anglais pour Rome, le début d'une transition narrative en Angleterre avait déjà commencé à poindre, ne serait-ce qu'à travers la prolifération des romans de type historique³ ou dans la résistance à la généralisation narrative, trop partisane, attribuant trop facilement un sens aux événements⁴. Traditionnellement, on fait commencer l'école critique anglaise avec la traduction du livre de Barthold Georg Niebuhr sur l'histoire de Rome (*Römische Geschichte*) par Connop Thirlwall et Julius Hare (la deuxième édition de cette traduction date de la fin des années 1820)⁵ mais elle avait donc déjà été préparée par l'engouement pour des ouvrages prétendant à une certaine historicité et dont les tendances thématiques avaient suivi celles de l'historiographie. La réception de cet ouvrage n'a pas été bonne en Angleterre du fait qu'il a introduit de nouveaux principes dans la recherche historique, comme un

-
1. Sir Herbert Butterfield, *The Whig Interpretation of History* (1931), Londres, Norton, 1965; *The Englishman and His History*, Cambridge, C.U.P., 1944.
 2. Anne H. Stevens, « Tales of Other Times: A Survey of British Historical Fiction, 1770-1812 », *Cardiff Corvey: Reading the Romantic Text*, Online Journal, December 2001 (<http://www.cf.ac.uk/encap/corvey/articles>).
 3. Lors de la publication, en 1814, de *Waverley*, le célèbre livre de Sir Walter Scott, le roman historique est déjà un genre bien établi.
 4. Une telle résistance est caractéristique de *History of England* de David Hume, cet autre *best-seller* de l'époque, et elle est déjà guidée par un souci critique de reconstruction objective. Pour une réflexion sur « l'histoire comme pratique » et sur « l'histoire comme critique », voir Claude Gautier, *Hume et les savoirs de l'histoire*, Paris, Vrin/Ehess, 2005.
 5. Voir Benedikt Stuchtey & Peter Wende (Eds.), *British and German Historiography, 1750-1950*, Oxford, Oxford University Press, 2000. Pour l'influence allemande sur Coleridge et Carlyle, voir Rosemary Ashton, *The German Idea: Four English Writers and the Reception of German Thought (1800-1860)*, Cambridge, C.U.P., 1980.

esprit scientifique et une utilisation des règles de l'inférence à la place des discours traditionnels, mais l'accusation de scepticisme qui lui a été portée est aussi révélatrice des enjeux de l'époque.

Les travaux de cette nouvelle école d'histoire critique ont porté sur l'histoire romaine avant de s'étendre à l'histoire grecque avec Thirlwall, Finlay et surtout George Grote, puis à l'histoire de l'Angleterre anglo-saxonne et du Moyen-Âge. Mais ils sont aussi concomitants de la stimulation de l'érudition et de l'encouragement à la constitution de bibliothèques et de collections avec le concours de collectionneurs et d'antiquaires après l'inauguration de la Bodley's Library à Oxford¹. L'importance des collectionneurs dans le mouvement qui a porté un tel intérêt aux études historiques m'a semblé décisif car j'y ai vu une combinaison de facteurs laissant transparaître une façon authentiquement scientifique de faire de l'histoire. La constitution de l'*Academy for the Study of Antiquities and History*, fondée par Elisabeth I suite à la constitution de la *Society of Antiquaries* en 1572 avait déjà initié une attention accrue pour l'histoire, et l'alliance de collectionneurs et de juristes au dix-septième siècle a ainsi contribué à ce que leur histoire dépasse les compilations des chroniqueurs pour devenir plus une analyse des institutions que de simples narrations. La minutie caractéristique des antiquaires et des collectionneurs dévoués à la découverte, à la collecte et à l'analyse des manuscrits, alliée à une façon critique, voire idéologique, d'envisager l'histoire m'a beaucoup fait penser à la manière dont les classifications du monde minéral, du monde végétal et du monde animal se sont progressivement associées, dans les sciences de la nature, à un esprit employant de plus en plus les règles de l'induction, minimisant la place laissée aux interprétations traditionnelles pour ne suivre que les exigences de la raison.

Au début du dix-neuvième siècle, les sciences en Angleterre sont encore des ensembles partiels qui ne produisent pas encore un discours homogène et unifié sur le monde², et il faut attendre l'accélération de la constitution de sociétés savantes, surtout à partir des années 1830, pour que l'on puisse dire qu'une révolution scientifique a effectivement eu lieu. L'idée d'une « révolution scientifique » de Galilée à Newton, se terminant avec les Lumières m'a moins attiré que ce qui se passe après la Révolution française, à l'époque, juste-

-
1. Voir l'introduction de J.R. Hale à son livre *The Evolution of British Historiography*, *op.cit.*, pour de plus amples détails sur cette question.
 2. Pour un aperçu synthétique de cette question: R.S. Westman (Ed.), *Reappraisals of the Scientific Revolution*, Cambridge, C.U.P., 1990, ainsi que Yves Gingras, Peter Keating, Camille Limoges (Eds.), *Du scribe au savant: les porteurs du savoir de l'antiquité à la révolution industrielle*, Paris, P.U.F., 2000.

ment, où la « révolution des valeurs » s'est instaurée à partir d'une remise en cause de la vision traditionnelle du monde. Selon Michael Oakeshott, qui se situe dans la postérité anglo-idéaliste de Bradley, la science et l'histoire sont deux formes de pensée complémentaires quant à la façon dont elles envisagent la réalité, ce sont deux « modes » de l'expérience organisant le monde¹; et si le but est d'organiser le monde, cela signifie que le mode de l'interprétation par répétition/innovation de la tradition est désormais en crise. Dans quelle mesure est-il possible de dire que l'histoire et la science sont devenues des discours prépondérants sur l'ordre du monde, incluant une part de narration et organisant le monde au dix-neuvième siècle? Cette question a éveillé ma curiosité, d'autant plus qu'elle rejoint une problématique herméneutique puisque l'interprétation met en jeu des lectures du monde; mais le problème est plus indirect également car l'observation joue un grand rôle et s'émancipe plus facilement d'une vision religieuse, que ce soit dans le rejet de l'histoire providentielle ou dans la mise à l'écart de la Cause Première pour formaliser les causes secondaires afin de donner des lois à l'explication du monde. Dans *La philosophie des Lumières*, Cassirer a montré comment le dix-huitième siècle, considérant que les problèmes de la nature et de l'histoire formaient une unité, était passé par un refus des autorités dogmatiques traditionnelles. C'est à cette question que je me suis donc attelé en priorité lorsque j'ai écrit mes articles sur Darwin.

Dans sa lecture de l'œuvre de Bradley, Collingwood a insisté sur le fait que les historiens positivistes employaient une méthode tirée du darwinisme; que la façon dont Darwin avait analysé les espèces avant d'en donner une interprétation théorique se retrouvait dans les aspirations des historiens positivistes à formuler une science de l'histoire. Mais avant d'étudier cette question chez l'historien Henry Thomas Buckle, c'est le mouvement inverse qui m'a intéressé en premier: c'est-à-dire, de quelle façon Darwin avait pu être également tributaire d'une interprétation historique de la nature, dans ses présupposés autant que dans sa méthode. Il me semble aussi significatif que la progression de l'œuvre de Darwin se soit faite parallèlement à l'autonomie et à l'institutionnalisation graduelle de la science et de

1. Michael B. Oakeshott, *Experience and its modes*, Cambridge, 1933. Voir aussi ce qu'en dit W.R. Sorley dans son célèbre ouvrage sur la philosophie anglaise: « The transformation of the biological sciences by the theory of evolution was connected with a wider movement, which consisted in the greater use of the historical method in explaining the nature of things. This applies chiefly to the social sciences. It is to be remembered that both Darwin and Wallace owed the suggestion of their hypothesis of natural selection to a work on social theory. The underlying doctrine was, simply, that facts were to be understood by tracing their origins and historical connections », W.R. Sorley, *A History of English Philosophy*, Cambridge, CUP, 1937, p. 277.

l'histoire au cours du siècle¹; j'ai pu ainsi observer que la méthode de Darwin, bien que profondément proche des méthodes historiques au départ, s'en est détachée pour se constituer sur des bases spécifiques, caractéristiques de la nouvelle conception de la science au dix-neuvième siècle.

Pour reprendre brièvement quelques-unes des idées que j'ai exposées dans mon article « Quel statut et quelle méthode pour l'histoire des idées », l'observation humaine des régularités dans la nature correspond à cette partie de la connaissance dont l'objet est de former des lois générales; et comme cette recherche des régularités est ordonnée et incluse dans une histoire, déterminant leur relation à la rationalité où l'ensemble des régularités fait système, il n'est pas étonnant de retrouver une profonde relation entre la science et l'histoire pendant les Lumières, lorsque les savants ont tenté de postuler un déterminisme scientifique universel. Michel Serres remarque notamment que Lamarck et Darwin ont davantage écrit une biogonie qu'une biologie dans la mesure où on trouve dans leurs œuvres autant un système, une science des lois générales, qu'une science de l'histoire, une récapitulation de l'histoire du monde². En ce qui concerne Darwin, il est évident que s'il systématise des régularités dans le monde du vivant, il n'en aligne pas moins les espèces dans le temps et c'est cette proximité de l'histoire et de la science que j'ai essayé d'analyser.

On remarque que Darwin conjugue un intérêt pour l'histoire, une passion de collectionneur et une activité d'homme scientifique, et on trouve dans son autobiographie des éléments nous aidant à comprendre ce qui a pu le rapprocher de l'histoire et ce qui l'en a progressivement détaché. On notera que cette autobiographie avait été écrite au départ pour laisser un témoignage à ses enfants: ne peut-on pas affirmer qu'elle prouve à quel point Darwin a conçu un réel intérêt pour la chose historique, pour sa valeur d'édification et d'explication organisatrice, dans la mesure où l'autobiographie est un genre apparenté à l'histoire, puisqu'elle repose sur une historicisation de la vie?

Tout d'abord, sa passion de collectionneur et de classificateur est proche de l'antique travail de collecte des matériaux, des indices, des témoignages et autres preuves diverses de l'historien:

-
1. Cf. MacLeod, R. & P. Collins (Eds.), *The Parliament of Science: the British Association for the Advancement of Science*, Norwood, Middlesex, Science Reviews, 1981; ainsi que Seldon Rothblatt, *Revolution of the Dons*, Cambridge, C.U.P., 1981 et John Gascoigne, «A Reappraisal of the Role of the Universities in the Scientific Revolution», in R.S. Westman (Ed.), *Reappraisals of the Scientific Revolution*, op.cit., p. 207-260.
 2. Michel Serres, « Paris, 1800 » in *Eléments d'histoire des sciences*, Paris, Larousse-Bordas, 1997, p. 503-539.

The passion of collecting, which leads a man to be a systematic naturalist, a virtuoso, or a miser, was very strong in me, and was clearly innate, as none of my sisters or brother ever had this taste.

With respect to science, I continued collecting minerals with much zeal, but quite unscientifically – all that I cared about was a new-named mineral, and I hardly attempted to classify them.

But no pursuit at Cambridge was followed with nearly so much eagerness or gave me so much pleasure as collecting beetles. It was the mere passion for collecting, for I did not dissect them, and rarely compared their external character with published descriptions, but got them named anyhow [...] I was very fond of collecting, and invented two new methods [...] It seems therefore, that a taste for collecting beetles is some indication of future success in life. I am surprised what an indelible impression many of the beetles which I caught at Cambridge have left on my mind.

My industry has been nearly as great as it could have been in the observation and collection of facts. What is far more important, my love of natural science has been steady and ardent.¹

Il est troublant de constater que la passion du collectionneur et l'intérêt pour l'art de la reconstitution qui animent le jeune Darwin rencontrent un équivalent culturel dans le contexte des Lumières (triomphe des nomenclatures, des taxinomies en tout genre et de la systématique, fondation de musées et de muséums, etc.) mais il a complété ces passions par l'expérimentalisme. L'émancipation progressive de Darwin de sa passion de collectionneur et le fait qu'il embrasse la cause du théoricien rappelle le développement de l'histoire d'un art de collectionneur et d'antiquaire à une science humaine :

I read with care several books on chemistry, such as Henry and Parkes' Chemical Catechism. The subject interested me greatly, and we often used to go on working till rather late at night. This was the best part of my education at school, for it showed me practically the meaning of experimental science.

At this time I admired greatly the Zoonomia; but on reading it a second time after an interval of ten or fifteen years, I was much disappointed; the proportion of speculation being so large to the facts given.

Nothing before had ever made me thoroughly realise, though I had read various scientific books, that science consists in grouping facts so that general laws or conclusions may be drawn from them.

Everything about which I thought or read was made to bear directly on what I had seen or was likely to see; and this habit of mind was continued during the five years of the

1. Francis Darwin (ed.), *The Autobiography of Charles Darwin*, New York, Prometheus Books, 2000, p. 6, 10, 21 et 55.

*voyage. I feel sure that it was this training which has enabled me to do whatever I have done in science.*¹

Et dans cette pérégrination, l'histoire n'est pas absente. Darwin ne s'est pas contenté de rencontrer de nombreux historiens quand il vivait à Londres (Buckle, Macaulay, Carlyle, Grote, ...), il a aussi lié son goût pour la classification et l'expérimentation à certaines méthodes utilisées en histoire, même si la tâche de la synthèse ne pouvait plus, après le milieu du dix-neuvième siècle, être la même:

*I was very glad to learn from [Buckle] his system of collecting facts. He told me that he bought all the books which he read, and made a full index to each, of the facts which he thought might prove serviceable to him, and that he could always remember in what book he had read anything, for his memory was wonderful. I asked him how at first he could judge what facts would be serviceable; and he answered that he did not know, but that a sort of instinct guided him. From this habit of making indices, he was enabled to give the astonishing number of references on all sorts of subjects which may be found in his History of Civilisation. This book I thought most interesting, and read it twice, but I doubt whether his generalizations are worth anything.*²

De la fixation de la nomenclature linéenne dans la dixième édition de *Systema Naturae* (1758) au premier exposé public de la théorie darwinienne de la sélection naturelle devant la *linnean Society* de Londres (1858), l'histoire est passée dans le même temps d'un discours pré-critique à une narration sur le progrès et la transformation; mais si on retrouve chez Darwin des étapes qui mènent du classement au développement, les nécessités de la science et du discours scientifique se sont progressivement imposées à lui:

Looking backwards, I can now perceive how my love for science gradually preponderated over every other taste [...] the pleasure of observing and reasoning was a much higher one than that of skill and sport.

*My mind seems to have become a kind of machine for grinding general laws out of a large collection of facts, but why this should have caused the atrophy of that part of the brain alone, on which the higher tastes depend, I cannot conceive.*³

Tel est le cadre dans lequel j'ai tenté de construire ma compréhension de l'œuvre de Darwin. Dans les deux articles que je vais présenter, j'ai pour l'essentiel voulu mettre en perspective l'état de la science et de son discours à l'époque de Darwin en le confrontant à l'en-

1. *Ibid.*, p. 11, 13, 25 et 29.

2. *Ibid.*, p. 37.

3. *Ibid.*, p. 29-30 et p. 53-54.

treprise idéologique de l'historiographie anglaise, et juger aussi de la manière dont Darwin a pu construire son propre discours scientifique. C'est par une réflexion sur la traduction que j'avais établie du chapitre III de *The Descent of Man* que j'ai commencé à le faire.

« Traduire Darwin: réflexion sur le chapitre III de *The Descent of Man* » (2006), [DR, 131-146].

Bien que publiée en 2006, cette communication faite en 2002 m'a permis de reprendre les notes que j'avais écrites pendant que je traduisais le chapitre III de *The Descent of Man*, et que j'espérais bien pouvoir utiliser un jour pour aborder la question des limites de l'objectivité du discours scientifique.

Comme indiqué précédemment, j'ai eu l'occasion de m'intégrer à l'équipe de traduction des œuvres complètes de Charles Darwin en français, dirigée par Patrick Tort et Michel Prum, pour le compte de l'Institut Charles Darwin International. La traduction du chapitre III de *The Descent of Man* m'a été confiée: cette expérience a été riche d'enseignements car, avant que je n'entame l'étude de la vie et de l'œuvre de Darwin, j'ai trouvé un certain intérêt à revivre en imagination la façon dont Darwin avait pu conduire sa pensée. L'exercice de la traduction me semble être une excellente propédeutique à la découverte des idées d'un auteur. Les rapports entre la pensée et la langue, qu'Eliot appelait « [the] *shabby equipment always deteriorating* »¹, sont d'une complexité qui mérite d'être vécue dans l'exercice même de la traduction avant que l'on ne désire l'étudier pour ce qu'elle recouvre. Or, c'est justement à une réflexion sur cette expérience que Michel Ballard m'a convié pour une journée d'étude en traductologie à l'université d'Artois, après une discussion sur la relation entre l'exercice de la traduction et la mise en évidence de présupposés idéologiques dans un texte source. Il est vrai que l'œuvre de Darwin, parce qu'elle était (et qu'elle est encore) à l'origine de nombreuses controverses, se prêtait bien à cette problématique traductologique et c'est pourquoi le sujet de l'article consiste en une étude sur la traduction et sur la portée du discours scientifique à partir de l'analyse d'un texte de Darwin. Mais ce travail a aussi fait apparaître des interrogations plus profondes: dans quelle mesure peut-on dire que les sciences élaborent des discours partiels et/ou partiiaux? Et comme corollaire de cette question: comment s'organisent les théories de la connaissance? Ou bien encore: comment

1. « East Coker (V) », *Collected Poems (1909-1962)*, Londres, Faber & Faber, 1974, p. 203.

rendre compte des systèmes de connaissance du monde à différents moments de l'histoire? Ce sont des problématiques centrales de l'histoire des idées, et cette recherche m'a conduit inéluctablement à un travail de formalisation afin de mettre sur pied une méthode en histoire des idées ainsi qu'une spéculation quant à la validité et l'utilité scientifique d'une telle méthode.

L'article analyse pour commencer le contexte historique et idéologique de l'époque pendant laquelle Darwin a produit son œuvre pour préparer la mise en situation de l'écriture de *The Descent of Man*. Il aborde l'antagonisme science / religion au milieu du dix-neuvième siècle et insiste sur la montée en puissance du pouvoir des scientifiques, non seulement du fait que des enseignements spécifiques leur sont progressivement accordés au sein des universités, mais surtout parce que le discours scientifique, fondé sur l'observation et l'esprit expérimental, se voit octroyer un crédit qui grève progressivement l'autorité du discours traditionnel et religieux sur le monde.

Or, s'il a été demandé aux traducteurs de respecter à la lettre le principe d'une traduction « scientifique », cet article entend demander si une telle perspective traductologique est tenable, et si elle n'est pas susceptible d'entraîner des choix de traduction discutables.

En réalité, j'ai tenté de montrer que le discours de Darwin, dans le troisième chapitre de *The Descent of Man* tout particulièrement, est fort de principes idéologiques sous-jacents qui entendent servir la cause des scientifiques contre l'interprétation religieuse de l'humanité, d'autant plus que Darwin a annoncé de façon claire, dans le début de ce chapitre, que son intention était bien d'impressionner le lecteur de sorte à emporter son adhésion et instruire sa confiance en la science¹. J'ai ainsi analysé tour à tour les différents artifices dont il s'était servi pour constater que Darwin, en connaissance de cause (mais peut-être pour une bonne cause...), avait manqué d'objectivité, et qu'il était possible d'en déduire que l'objectivité scientifique, en ce qui le concerne tout au moins, laissait à désirer. Que ce soit par les stratégies qui sont les siennes (usage du raisonnement analogique, mystifications, inductions amplifiantes et donc trompeuses, etc.) ou par un mode de découverte des preuves qui tient plus du bricolage et de l'anthropomorphisme que de la conduite méticuleuse et hon-

1. « Mon objectif dans ce chapitre est de montrer qu'il n'existe aucune différence fondamentale entre l'homme et les mammifères supérieurs pour ce qui est de leurs facultés mentales [...] Comme aucune classification des capacités mentales n'a été universellement acceptée, j'arrangerai mes remarques dans l'ordre qui convient le mieux au but que je me propose ; et je sélectionnerai les faits qui m'ont le plus frappé dans l'espoir qu'ils produisent quelque effet sur le lecteur », Charles Darwin, (Patrick Tort ed.), *La filiation de l'homme et la sélection liée au sexe*, Paris, Syllepse, 1999, p. 150.

nête que l'on attend normalement d'un scientifique, Darwin est donc un mauvais exemple pour illustrer ce qu'une méthode scientifique doit idéalement être¹.

Mes lectures ultérieures de Michel Serres et de Bruno Latour, de Paul Feyerabend et d'Isabelle Stengers² m'ont fait comprendre que l'entreprise scientifique était loin de révéler une objectivité à tous les niveaux, que « la méthode » scientifique était au mieux un moyen perfectible d'arriver à la vérité et au pire une chimère, et donc que le discours de la science ne pouvait servir de fondement à quelque certitude inébranlable. Après quelques remarques portant sur le dessein des coordinateurs de la traduction du livre de Darwin et sur les apories vers lesquelles tendent toutes les velléités d'objectivité « scientifique », l'article se termine sur un rapprochement entre l'activité scientifique personnelle de Darwin, la mise en place d'un paradigme linguistique et idéologique dû aux évolutionnistes, et les présupposés de l'historiographie victorienne. Mais qu'en est-il du statut de la connaissance dans de telles circonstances? Si même la traduction ne peut se constituer sur des fondements objectifs, que peut-on dire de l'activité du chercheur en histoire des idées? N'est-il pas pris entre le désir d'historiciser des auteurs ou des œuvres dont le statut même est discutable dans la mesure où on peut les situer entièrement à l'intérieur de mouvements d'idées, d'*épistémé* distinctes, voire sous l'emprise idéologique de leur temps (marxisme) ou des faits discrets de leur psychologie (psychocritique), et celui de continuer une mise en perspective située de ces auteurs ou de ces œuvres en empruntant à l'idéologie selon laquelle les idées, loin de révéler une réalité ou une vérité indubitables, sont déterminées historiquement? L'histoire des idées est-elle une entreprise généalogique réduisant les idées à des processus cognitifs relatifs et non vrais? Et si tel est le cas, quelle peut être son utilité dans l'avènement d'un authentique savoir?

Ma réflexion sur l'histoire des sciences à partir de la vie et de l'œuvre de Darwin a donc rejoint certaines des préoccupations que je tentais de formuler plus clairement depuis déjà quelque temps sur l'histoire des idées, notamment la question des limites à son objectivité et de la nature de la scientificité à laquelle elle pouvait prétendre. C'est dans ces moments que je me suis rapproché des écrits de Karl Popper et de Thomas Kuhn³, de Michel Serres

1. Je reviens sur cette question dans mon second article sur Darwin (« Corpus et modélisation: l'exemple darwinien ») pour signaler toutefois que, dans les limites d'une objectivité « humainement possible », pratique, cohérente, et non idéale, la méthode de Darwin reste remarquable.

2. Michel Serres, *Éclaircissements: entretiens avec Bruno Latour*, Paris, François Bourin, 1992; Paul Feyerabend, *Contre la méthode: esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance*, Paris, Points-Seuil, 1979, Bruno Latour, *La science en action, introduction à la sociologie des sciences*, Paris, La Découverte, 2005. Isabelle Stengers, *L'invention des sciences modernes*, Paris, Champs-Flammarion, 1995.

3. Karl Popper, *L'univers irrésolu: plaidoyer pour l'indéterminisme*, Paris, Hermann, 1984, *La connaissance*

et d'Isabelle Stengers pour améliorer mes connaissances en histoire des sciences; mais cela s'est toujours réalisé dans le but de comprendre en quoi la science pouvait constituer un discours susceptible d'être intégré dans une problématique historiographique. Je n'ai donc pas voulu seulement étudier l'histoire des sciences en Angleterre au dix-neuvième siècle (quand bien même cette tâche m'a aussi incombé puisque je devais construire un séminaire de maîtrise sur Darwin) mais j'ai aussi et surtout recherché en quoi le capital épistémologique de Darwin, révélateur d'un nouveau type de discours triomphant à l'époque victorienne, pouvait aussi me renseigner sur la valeur intrinsèque de l'histoire des idées. C'est ainsi que j'ai été conduit à poursuivre ma réflexion sur l'histoire des idées en prenant comme principe que si l'histoire et la science pouvaient être couplées afin de construire un discours le plus objectif possible, il n'en restait pas moins que l'histoire des idées, en tant que discipline « scientifique », était aussi de nature idéologique: il me fallait en observer la logique intime en m'appuyant sur le fait qu'elle était révélatrice d'un jugement historiquement situé sur les auteurs et les époques. Cela a été l'occasion d'un article où j'ai tenté de préciser quel était le statut de l'histoire des idées et quelle méthode elle se devait d'employer pour respecter sa nature et sa finalité⁴.

Mais si cette recherche sur l'histoire des idées est plus proche, chronologiquement, de mon second article sur Darwin, je désire néanmoins commencer par présenter ce dernier dans la mesure où j'utilise la méthode par laquelle j'ai justifié mon approche en histoire des idées, et aussi parce qu'il offre une analyse plus conséquente de l'œuvre de Darwin que celle que j'avais entamée lors de mon étude sur la traduction du chapitre III de *The Descent of Man*.

« Corpus et modélisation: l'exemple darwinien » (2007) [DR, 183-201].

Le but de cet article a été triple: offrir une modélisation des principes et des méthodes auxquels le terme de darwinisme peut correspondre, réhabiliter la notion d'œuvre voire celle d'auteur à partir d'une observation du cas Darwin, et présenter un critère de l'objectivité fondé sur une justification herméneutique classique: la vérification par le temps et par l'insertion culturelle. C'est dans cet article que j'ai tenté de cartographier les objets « Darwin »

objective, Paris, Champs-Flammarion, 1991; Thomas Kuhn, *La structure des révolutions scientifiques*, Paris, Champs-Flammarion, 1983.

4. « Quel statut et quelle méthode pour l'histoire des idées », une synthèse-développement de cet article est proposée *infra*.

et « darwinisme » en les insérant à la fois dans leur contexte historique et dans une réflexion de type épistémologique qui permette de favoriser une évaluation de l'apport de Darwin à la science et dans l'histoire.

Une fois encore, il convient de remarquer que c'est dans le cadre d'une journée d'étude réunissant des linguistes et des traductologues que je suis intervenu, et cela me permet d'insister sur le fait que l'idée que je me fais de l'histoire des idées contribue à la placer dans un rôle de médiation, à la juger comme fondamentalement dédiée à l'esprit de transversalité. Je reviendrai par ailleurs sur cette question lorsqu'il s'agira de présenter mes recherches et mes partis-pris sur l'objet « histoire des idées ». Cette journée d'étude du 28 octobre 2005 avait été organisée à l'Artois par deux professeurs de l'université: Michel Ballard, spécialiste de traductologie, et Carmen Pineira-Tresmontant, spécialiste de linguistique. Comme pour ma communication précédente sur Darwin, c'est à la suite d'une discussion avec Michel Ballard sur le projet d'une journée d'étude consacrée à la notion de corpus que j'ai proposé d'intervenir pour offrir une perspective qui déborderait le cadre exclusif des réflexions purement linguistiques et traductologiques. Considérant que l'idée de corpus n'était jamais neutre et qu'elle était toujours tributaire d'un principe d'organisation, par lequel pouvait se profiler une réflexion sur l'herméneutique, j'ai jugé que c'était un objet d'étude que je ne pouvais laisser passer.

Jouant donc sur le fait que cette journée d'étude portait sur la notion de *corpus*, j'ai présumé que Darwin avait fait reposer toute son œuvre sur l'étude du *corpus* le plus vaste qui soit: celui du vivant, celui qui comprend toutes les espèces, pour en donner des principes d'explication où histoire et science interfèrent afin d'en promouvoir une explication synthétique. Cela m'a permis de présenter une recherche sur un savoir qui allie une forme de connaissance fondée sur l'observation et l'expérimentation, et une autre forme de compréhension, cette fois-ci axée sur une interprétation du « livre de la nature ». L'idée du « sens » est donc réapparue dans mon article pour que je puisse évaluer le projet darwinien en échappant, précisément, à un centrage herméneutique exclusif sur l'idée du sens. Plutôt que d'analyser le discours darwinien comme le reflet d'une idéologie particulière, cet article a défendu l'idée qu'il était possible de l'analyser pour ce qu'il était en le comparant à d'autres discours contemporains et en jugeant de sa postérité pour appuyer ce principe newmanien selon lequel c'est le temps qui fait triompher les vérités. J'ai essayé d'introduire un certain nombre de critères pour mettre en place une évaluation qui ne porte cette fois-ci plus ex-

clusivement sur le « sens » car cela a pour conséquence de sur-déterminer les œuvres et les auteurs en les associant trop fermement à des courants idéologiques ou à des *épistémè* prépondérantes. L'importance du temps dans la consécration d'une œuvre ou d'un auteur, le principe des degrés de vérité et d'erreur et l'amplitude de l'ouverture des théories au principe de la contingence sont, à mon avis, des critères susceptibles de mieux évaluer Darwin et son œuvre¹.

C'est ainsi que je me suis concentré sur la *méthode* de Darwin pour mieux mettre en évidence son apport en histoire des sciences, et dans le domaine de la connaissance en règle générale. Mais présenter sa méthode a aussi signifié que j'en esquisse un modèle et c'est dans la modélisation que j'ai trouvé un des fondements de la possibilité de toute évaluation. Autrement dit, il me semble qu'il faille établir des modèles des pensées, des auteurs, des systèmes pour pouvoir les évaluer, et que c'est une tâche principale de l'histoire des idées que de parvenir à dresser des cartographies aidant à mieux se repérer dans ces systèmes et chez ces auteurs.

J'ai donc construit un modèle de la vie et de l'œuvre de Darwin en insistant sur les points qui me semblaient les plus saillants:

- Darwin a réalisé une avancée théorique indéniable en systématique grâce à ses observations et grâce à la constitution de son propre *corpus*
- le modèle darwinien ne peut se réduire à une interprétation idéologique exclusive
- il n'est pas possible de le limiter à une détermination épistémologique non plus
- son œuvre a fait autorité car :
 - elle est centrée sur une catégorie planificatrice, le temps
 - elle repose sur une méthode hybride déductif-inductif
 - elle instaure une vision non-finaliste du vivant
 - l'expression « sélection naturelle », entrée dans le langage courant, renvoie systématiquement à Darwin

Puis j'ai discuté un à un et dans le détail tous ces éléments du modèle afin de situer Darwin dans l'espace idéologique et épistémologique de l'Angleterre victorienne, et pour insister

1. « La science est toujours un enchaînement de propositions réfutables, et ce qui échappe à toute possibilité de réfutation relève de la magie ou de la mystique, non du domaine scientifique »: Illya Prigogine, cité par Jean-Claude Heudin dans *L'évolution au bord du chaos*, Paris, Hermès, 1998, p. 14.

sur la valeur intrinsèque de l'œuvre de Darwin par rapport à l'idéologie libérale autant que par rapport aux grandes théories du vivant de son époque, le but étant de signaler en quoi il avait été un fondateur et non un suiveur. Cette étude n'aurait pas pu être réalisée sans les heures de patiente lecture et les années de réflexion pendant lesquelles j'ai progressivement constitué mes connaissances sur cet auteur et dans les domaines qui le concernent directement. Mais parvenir à instruire suffisamment un modèle et éventuellement à le rectifier sur certains points signifie aussi que l'on maîtrise suffisamment toutes les données historiques, scientifiques, philosophiques ou encore politiques de la période, et cette tâche érudite importante n'est pas aisée. Cependant j'en tire trois conclusions qui me semblent importantes:

- Tout d'abord, la modélisation permet de réaliser une économie de moyens et de réflexion en dressant un cadre suffisamment simple et commode de la vie et de l'œuvre d'un auteur (d'une pensée ou de tout autre type d'objet relatif au monde des idées) pour en observer les contours. Ce faisant, elle préserve aussi des déterminations trop exclusives qui tenteraient de « diluer » œuvres et auteurs dans des courants d'idées: le risque étant d'esquiver l'étude minutieuse pour privilégier une vision d'ensemble réductrice.
- Ensuite, le modèle facilite le rassemblement des connaissances spécialisées de différentes disciplines et permet de travailler l'objet en question dans un cadre prédéfini, ce qui est une façon d'œuvrer pour une transversalité des études en sciences humaines.
- Enfin, il me semble que le facteur temps est un outil extrêmement utile pour analyser la portée d'une pensée, d'un système ou d'une culture puisque cela nous permet d'en déduire son potentiel de vérité du fait de l'usure dirimante du temps qui passe.

En l'occurrence, c'est ce travail qui m'a permis de situer Darwin par rapport au courant plus vaste de l'« évolutionnisme », et d'insister sur son « transformisme » fondamental pour mieux juger de son authenticité et pour appuyer le fait que c'est avec lui que s'effectue la véritable sortie du finalisme, ce qui n'est pas vrai, par exemple, avec Herbert Spencer. Un point essentiel auquel il me semble être parvenu également concerne le fait que la méthode que Darwin utilise dans *The Origin of Species* présente toutes les caractéristiques de ce que l'on pourrait appeler une méthode « humainement » objective dans la mesure où sa description du fonctionnement de la sélection naturelle et de la descendance avec modification reste ouverte à des rectifications que l'observation ou l'expérimentation ultérieure pourraient apporter. Pour ces raisons, on remarquera incidemment que si le premier Darwin, ce-

lui qui écrit *L'origine des espèces* est un fondateur, il est tout à fait défendable de suggérer (ce que j'ai tenté de faire dans mon article précédent) que le second Darwin, celui de *La filiation de l'homme*, est un idéologue.

Mes recherches sur Darwin et sur l'histoire des sciences en Angleterre pendant la période victorienne ont représenté pour moi une somme de travail conséquente, notamment en ce qu'elles m'ont porté logiquement à réfléchir de façon systématique sur la valeur objective de l'approche scientifique. Cette réflexion, qui déborde du cadre exclusif des études anglophones, concerne néanmoins directement la discipline de l'histoire des idées, et elle a donné lieu à un article publié dans un ouvrage, dirigé par Gilles Leydier, recensant les objets, les enjeux et les méthodes en civilisation¹.

« Quelle méthode et quel statut pour l'histoire des idées? » (2004), [DR, 202-233].

Un enseignant-chercheur se doit de prendre du recul par rapport à sa matière, et il est légitime qu'il prenne du temps à juger les méthodes qu'il utilise pour conduire ses recherches et dispenser son enseignement afin de les justifier et de les améliorer. Il se trouve que le statut de l'histoire des idées est assez ambigu dans le monde des études anglophones, et c'est la raison pour laquelle j'ai senti qu'il m'était nécessaire de prendre du temps pour parvenir à trouver des explications et des solutions qui me convenaient. De ma première intervention sur cette question, évoquée plus haut, à l'écriture de cet article sur le statut de l'histoire des idées et sa méthode, quelques années ont passé. Mes analyses se sont approfondies et ont bénéficié de lectures sur l'historiographie et l'histoire des sciences au dix-neuvième siècle en Angleterre, mais la rédaction de cet article n'a pas mis un terme à cette recherche et c'est la raison pour laquelle je commencerai par une synthèse de ses points majeurs avant de montrer quels ont été ses prolongements. Cette synthèse et ces prolongements ont été récemment remaniés pour prendre la forme d'un article, dont la publication est prévue pour l'été 2009². Dans la mesure où cette réflexion a été conçue et conduite initialement à l'inté-

1. Gilles Leydier (Ed.), *La civilisation: objets, enjeux, méthodes*, Babel n°9, Université du sud Toulon-Var, Faculté de lettres et sciences humaines, 2004.
2. « L'institutionnalisation de l'histoire des idées: un conflit de méthodes et de statuts », *La Revue LISA / LISA e-journal*. Volume VII – n°3/ 2009. Une traduction en chinois de cet article, légèrement modifié, est également en cours, pour une publication dans une revue nationale chinoise, *Dialogue Transculturel* (跨文化对话).

rieur de ce document de synthèse, j'ai décidé de ne pas en modifier la présentation initiale, et de ne pas substituer l'article en lieu et place de la démonstration des pages qui suivent.

Cet article de vingt-cinq pages présente un grand nombre de concepts-opérateurs, des repères dans mon travail et dans mon parcours intellectuel quant à l'appréhension de l'histoire des idées. Il est donc nécessaire de les présenter et d'en préciser les limites, puis de suggérer quelques rectifications, tant du point de vue du contenu, pour en épaissir l'assise historique, que du point de vue épistémologique, pour étayer la méthode que j'ai tenté de mettre en place.

L'article comprend quatre parties principales: la première tente d'expliquer la pauvreté paradoxale du statut de l'histoire des idées, en France en particulier; la seconde, centrée sur l'idée d'objectivité, entend expliquer en quoi l'histoire des idées est une discipline parfaitement adaptée à la situation épistémologique de la recherche en sciences humaines à l'époque moderne (et post-moderne); la troisième analyse deux essais (de tendance idéaliste) de formalisation de l'histoire des idées au vingtième siècle pour montrer qu'elles corroborent la plupart des concepts-opérateurs que j'ai choisis pour expliquer son mode de fonctionnement; et une dernière partie où je propose quelques exemples concrets de méthode.

J'ai choisi de débiter sur un paradoxe pour justifier ma réaction face à l'absence de statut clair, en France, de l'histoire des idées et pour instruire une réflexion sur l'évolution actuelle de la recherche en sciences humaines. Il semble que la recherche adopte aujourd'hui de nouveaux objets et souscrive à la nouvelle mode de la transversalité des disciplines¹; et l'histoire des idées, de par sa nature pluri-disciplinaire, devrait logiquement s'inscrire à la pointe de ce nouveau mouvement et apparaître aussi comme la plus à même de s'adapter à ses présupposés et à ses pré-requis.

Il est étonnant, en effet, de constater que la façon dont s'organisent les études anglophones en France n'assignent à l'histoire des idées qu'une petite place parmi les études dites de « civilisation » alors qu'un nombre croissant d'anglicistes disent travailler dans le domaine des idées. Même si des enseignements en histoire des idées existent dans nos universités, il est difficile de savoir s'il faut les rattacher aux études littéraires, civilisationnistes ou même

1. C'est particulièrement le cas dans le domaine des sciences: voir à ce sujet le livre récent de Jean-Michel Cornu, *ProspectTIC: Nouvelles technologies, nouvelles pensées? La convergence des NBIC*, Limoges, FYP éditions, 2008.

linguistiques. Une recherche un peu plus poussée m'a fait également prendre conscience qu'il n'existait pas, dans l'université française, d'école, de club ou bien encore de société savante se présentant comme dépositaire d'une tradition hexagonale en histoire des idées quand bien même l'expression est parfaitement reconnue et régulièrement utilisée pour désigner une discipline particulière, liée à l'histoire ou à la philosophie de façon un peu lâche. Cette non-institutionnalisation est assez singulière quand on la compare avec le statut différent de l'histoire des idées dans les pays Anglo-Saxons où elle est non seulement reconnue, mais fait aussi l'objet de nombreux travaux, dont la revue *The Journal of the History of Ideas* est l'organe de diffusion le plus connu. Cette idiosyncrasie française est intéressante à analyser, et je pense que cette absence de véritable statut est due pour l'essentiel à la critique de l'histoire des idées par Michel Foucault dans *L'archéologie du savoir*, même si Foucault n'a peut-être fait que relayer un point de vue institutionnel (dont les origines remontent à la fin du dix-neuvième siècle, lorsque les sciences humaines étaient en quête de leur originalité et de leur singularité propres) selon lequel une discipline qui s'intercale entre l'histoire et la philosophie, la psychologie et la sociologie, ne saurait mériter de véritable statut. Mais cette piste est riche d'enseignements quand on examine ce que Foucault¹ reproche à l'histoire des idées: histoire des phénomènes marginaux et donc histoire marginale, science des non-catégories et donc ni science, ni philosophie, ni littérature, etc., mais domaine de tout ce qui fait transition et reste à la marge des entités disciplinaires reconnues. Or, il me semble que l'histoire des idées est précisément indispensable pour toutes ces raisons là. La plupart de mes recherches convergent vers constatation: depuis le début du dix-neuvième siècle, le monde occidental connaît une révolution des valeurs, et l'ère de transition que nous ne finissons pas de traverser, depuis l'abandon des valeurs appartenant à l'ancienne *épistémè* (pour parler comme Michel Foucault) jusqu'à notre époque qui ne parvient toujours pas à en instaurer de nouvelles qui soient véritablement stables, est tellement riche en interprétations et en courants d'idées qu'elle a besoin d'une discipline qui les recense, et qui tente de les expliquer de façon non catégorique et suffisamment souple pour ne pas les déterminer de manière trop absolue, selon des grilles d'explication trop réductrices.

Michel Serres remarquait au début des années 1990² que nous vivions une époque qui

-
1. Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, chapitre « archéologie et histoire des idées » (p. 177-183), Paris, Gallimard, bibliothèque des sciences humaines, 1969.
 2. Michel Serres *Éclaircissements: entretiens avec Bruno Latour*, Paris, François Bourin, 1992.

s'était débarrassée des grands courants monolithiques comme le marxisme, le freudisme et le lacanisme, etc., dont le terrorisme intellectuel avait à ce point imposé un moule que beaucoup de créativité et de réflexion authentique avaient été écartées sous prétexte qu'elles étaient hérétiques. Mais la faillite de ces grands systèmes a aussi eu pour corolaire une crise des sciences humaines (que d'aucuns diront chronique) dont on ne se demande même plus aujourd'hui si elles sont objectives mais bien plutôt si elles sont encore utiles. Comme mon avis personnel sur cette question demeure que leur utilité n'est pas à prouver, et parce que j'estime que la polémique ne doit pas exclure la réflexion, je me suis concentré sur la question de l'objectivité afin de mieux comprendre à quel statut pouvait prétendre la recherche scientifique, et de quelle façon il était possible de légitimer une scientificité en sciences humaines¹.

Des recherches que j'ai pu mener en histoire des sciences et surtout autour de Darwin, il ressort que la question de l'objectivité des sciences était une bonne question, et les lectures que j'ai pu enchaîner sur ce thème gravitent autour de l'idée selon laquelle l'activité scientifique authentique se constitue, comme toute tradition en fin de compte, selon un « processus contingent », qu'elle est parcourue par une suite de prolongements et de réinventions, comme l'écrivaient Deleuze et Guattari², et qu'elle est susceptible d'être rectifiée ou modifiée du fait de sa base interprétative. C'est un point que j'illustre abondamment dans mon article pour suggérer qu'il est possible d'insérer l'histoire des idées dans cette perspective, et de considérer que sa démarche est parfaitement adaptée aux considérations herméneutiques qui tendent à devenir prépondérantes dans la manière dont on juge maintenant l'objectivité. J'ai étudié la question du « tournant herméneutique » pour tenter de comprendre de quelle manière l'usage des sciences de la nature comme structuration des sciences de la

-
1. J'ai bien conscience que ce problème n'est pas nouveau, et qu'il est au cœur des réflexions herméneutiques depuis que Dilthey a tenté de faire valoir la valeur épistémologique des sciences de l'esprit (*Geisteswissenschaften*) en considérant qu'elles constituaient une forme de connaissance au moins aussi légitime que les sciences de la nature (*Naturwissenschaften*) dans son « Introduction aux sciences de l'esprit » (1883). Cependant, mon point de vue n'est pas parti de Dilthey mais plutôt de Bradley, dont la teneur des réflexions dans son opuscule sur l'histoire (*The Presuppositions of Critical History*, 1874) posait déjà la nécessité qu'il y avait de réfléchir sur les objectivations de l'esprit. Christopher Parker, dans son ouvrage sur l'historiographie anglaise et idéaliste du dix-neuvième siècle, a noté la similitude des réflexions de Bradley, de Dilthey et de Droysen (*The English Idea of History from Coleridge to Collingwood*, *op.cit.*, p. 122.)
 2. G. Deleuze & F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Minuit, 1991, voir p. 94 : « L'idée de processus contingent exclut l'explication, qui transforme la description en déduction, aussi bien que l'arbitraire, qui se saisit de la contingence pour affirmer de manière monotone que rien n'a eu lieu, que les significations construites, les problèmes engendrés se valent tous en ce qu'ils sont tous relatifs à leur contexte. Le processus contingent nous invite à le « suivre », chaque suite étant à la fois prolongement et réinvention. « Recommencement contingent d'un même processus contingent, avec d'autres données ».

compréhension s'était heurté à un échec quand on ne reconnaissait pas la valeur opératoire de l'interprétation dans la remise en cause successive des modèles d'explication et de description du monde. De par ce « tournant herméneutique », le comprendre est fondé sur l'interprétation, et il faut convenir de ce moment interprétatif pour garantir une forme d'objectivité. Ce paradoxe n'est qu'apparent si on établit que l'interprétation en histoire peut devenir objective quand elle se conforme à un « processus contingent », c'est-à-dire quand elle opère par des prolongements et des rectifications successives des interprétations qui ont été faites d'un objet, d'un auteur, d'un événement, etc. Comme je l'écrivais dans mon article:

L'objectivité historique passe par la prise en compte de toute une suite de rectifications successives, de ré-interprétations d'un passé, qui excluent de ce fait une interprétation unique et posent d'emblée la nature interprétative de l'histoire dans une position qui la met à l'écart des appropriations idéologiques exclusives. Mais il faut pour cela que le moment interprétatif soit reconnu comme un stade essentiel dans la tâche de l'historien.

Aujourd'hui, c'est un des buts des recherches cognitivistes que de découvrir les mécanismes de la conscience et de mettre à jour des régularités pour en déduire des lois permettant de comprendre le fonctionnement de ces rectifications, mais plutôt que de me tourner vers elles, j'ai préféré suivre l'analyse qu'a donnée Paul Ricœur de ces rectifications en histoire car il me semble qu'elle permet de mieux comprendre en quoi l'histoire des idées a un rôle crucial à jouer dans leur traitement¹. Elles sont fondées selon lui sur une manipulation du temps, sur une relecture du temps par l'imagination, et leur authenticité provient autant de leur mise en intrigue que de la manière dont ces rectifications attribuent du sens à l'objet qu'elles visent en effectuant des reprises sur-signifiantes².

Les métamorphoses du sens, les séries de rectifications constituent des filiations, des enchaînements de courants d'idées que Sylvère Monod, dans son introduction au livre de Pierre Vitoux sur *l'histoire des idées en Grande-Bretagne* avait considérés comme l'objet d'étude privilégié de l'histoire des idées³. La tâche de l'historien des idées est donc de travailler sur ces rectifications du sens, et il est important de signaler aussi que cela ne peut se comprendre que dans un contexte de crise des interprétations dominantes, de « conflit des interprétations » en quelque sorte. Mais alors, comment décrire sa finalité? L'histoire des

1. Paul Ricœur, « Objectivité et subjectivité en histoire », in *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1955.

2. Paul Ricœur, « Événement et sens », *Raisons pratiques*, « L'événement en perspective », n°2, 1991, p 51-52.

3. Pierre Vitoux, *Histoire des idées en Grande-Bretagne*, Paris, Colin, 1969, p. 5.

idées exprimerait-elle un relativisme absolu quant à la prétention des idées à atteindre la vérité? Ou bien peut-on prétendre qu'elle consiste plus en un relativisme discriminant parmi des idées ou des systèmes de pensée proches dans le temps ou dans leur facture épistémologique? Plus encore, dans la mesure où l'histoire des idées est susceptible d'effectuer également des rectifications de sens, ne peut-on pas exiger de sa méthode qu'elle soit aussi soumise à des ré-interprétations possibles, épousant à l'instar de la science la condition d'être un « processus contingent » garant de son objectivité? C'est la raison pour laquelle je me suis dirigé vers des auteurs qui avaient cherché à théoriser l'histoire des idées, et j'ai décidé de prendre deux exemples encadrant presque un siècle de réflexion sur cette question dans les pays Anglo-Saxons afin de montrer non seulement que ce que je pensais corroborait leurs interprétations du rôle de l'histoire des idées mais aussi que leur difficultés à constituer une méthode, loin d'avaliser l'idée de l'inconsistance méthodologique de l'histoire des idées chère à Foucault, renseignaient utilement sur la direction dans laquelle il fallait la penser.

Il était naturel que je commence par évoquer l'œuvre d'Arthur O. Lovejoy¹, qui a contribué à institutionnaliser l'histoire des idées aux États-Unis par la création de son « History of Ideas Club » à la Johns Hopkins University en 1923. Pour lui, l'histoire des idées est une quête, une recherche des idées par lesquelles la civilisation occidentale s'est affirmée dans son rôle et dans son destin. Il s'intéresse au mouvement de la pensée en Occident en essayant de produire une synthèse historique qui vise à retrouver une tradition de pensée, un sens derrière des idées fondatrices (*unit-ideas*) qui, par une évolution complexe, se sont combinées et différenciées en des modes de pensée, des croyances et des courants intellectuels que l'historien des idées doit tenter de décrire et d'analyser. On rejoint donc l'idée traditionnelle d'un sens originel et de son érosion progressive, par une longue série de reprises / rectifications successives, mais il me semble que Lovejoy est dominé par une conception selon laquelle il s'agit de dévoiler une vérité qui existerait au ciel des intelligibles, et c'est la raison pour laquelle je n'ai pas vu dans sa méthode ce qui pourrait la rapprocher d'une activité fondée sur le principe d'un « processus contingent », c'est-à-dire assurant une forme d'objectivité en admettant la possibilité de son erreur de trajectoire, et la possibilité d'une réfutation ne serait-ce que superficielle.

A la fin des années 1990, Mark Bevir a écrit un livre dans lequel il a tenté de trouver « la

1. Arthur O. Lovejoy, « Introduction: the Study of the History of Ideas », in *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*, New York, Harper Torchbooks, 1936.

logique de l'histoire des idées »¹. Pour lui, l'histoire des idées est une troisième voie entre un relativisme absolu (*antifoundationalism*) et un déterminisme absolu (*foundationalism*), et il la définit comme une « étude des significations générées par les cultures selon une perspective historique », ce qui, une fois encore, rejoint l'idée selon laquelle l'histoire des idées s'intéresse à la rectification des interprétations. Qui plus est, il estime que sa logique doit être normative de sorte à parvenir à caractériser les idées à l'aide d'une grammaire de concepts, grâce à ce que l'on pourrait appeler une modélisation formelle qui garantirait, de par sa qualité scientifique, la possibilité d'une réfutation, ou d'une falsification, pour utiliser un terme poppérien. Mais si Bevir prend acte du « tournant herméneutique » en affirmant notamment qu'il est possible de réhabiliter l'idée de nature humaine et de constituer une « épistémologie anthropologique » (*epistemological anthropology*), il semble bien qu'il se contente de trouver un statut à l'histoire des idées plus qu'il ne cherche à développer une méthode normative axée sur une grammaire de concepts.

La confrontation avec les constructions de ces deux auteurs m'a permis de formuler certaines conclusions quant à un statut de l'histoire des idées et quant à la possibilité d'une méthode qui satisfasse aux critères principaux de l'objectivité tels que je les ai présentés. C'est ainsi que j'ai décrit l'histoire des idées comme un « symptôme de distorsion axiologique », pour insister sur le fait que sa constitution progressive en tant que discipline dans les sciences humaines est concomitante de la « révolution des valeurs » au dix-neuvième siècle. Ainsi, l'histoire des idées serait profondément moderne dans sa logique et on peut se demander si elle n'est pas significative de la situation intellectuelle de la civilisation occidentale, prise entre un dogmatisme passé et un nouveau paradigme qui n'en finit pas de tarder à venir. Si j'ai voulu la définir comme un « système contextuel », une expression empruntée à Jacques Bouveresse², c'est à la fois pour signaler son ancrage dans un contexte qui reste déterminant et pour suggérer qu'elle devait au moins en partie accepter de passer par une formalisation pour décrire les objets qu'elle étudie.

C'est pour cette raison que je me suis tourné vers ces courants contemporains qui ont réfléchi sur l'idée de modèle, vers les philosophies de la complexité, les épistémologies constructivistes et autres artéfacts de la pensée systémique pour trouver des pistes.

-
1. Mark Bevir, *The Logic of the History of Ideas*, Cambridge, C.U.P., 1999. Bevir se considère comme un « modern idealist » et reconnaît l'influence des anglo-idéalistes, de T.H. Green à Collingwood, en passant par Bradley, dans son étude. Comme je le montrerai ultérieurement, une étude érudite de l'œuvre de Bradley s'est peu à peu imposée dans mes activités de recherche.
 2. Jacques Bouveresse, *Prodiges et vertiges de l'analogie*, Paris, Raisons d'Agir, 1999, p. 26.

J'ai trouvé dans les essais de vulgarisation de Mioara Mugur-Schächter¹, dont les travaux en mécanique quantique sont reconnus internationalement, des éléments me permettant d'établir des coïncidences entre la façon dont les sciences physiques actuelles tentent d'interpréter le réel, et les moyens plus classiques dont se sont dotées les sciences humaines pour parvenir à un résultat similaire. Mioara Mugur-Schächter a essayé de franchir le fossé qui sépare les sciences humaines des sciences de la nature et a proposé dans ses articles des suggestions pour briser les frontières de la science et de la philosophie, de l'épistémologie et de l'histoire afin d'œuvrer pour une véritable transversalité. J'ai voulu y voir un moyen d'assurer à l'histoire des idées le rôle d'un dénominateur commun à toutes ces disciplines.

Tout part de l'idée de modélisation du réel. Pour Mioara Mugur-Schächter, la constitution de micro-systèmes à l'aide de la modélisation peut aider à la compréhension de la réalité dans la mesure où toutes les expérimentations faites pour vérifier leur valeur ont prouvé que la marge d'erreur était infinitésimale, et pour ainsi dire nulle. Son idée du mécanisme de la modélisation rappelle la façon dont les philosophes² ont pensé qu'il fallait remonter à l'infra-relationnel pour parvenir à saisir l'essence des choses, et sa démarche proche de la phénoménologie fait aussi penser au « retour amont » des poètes³, à ceci près que c'est l'idée d'un modèle abstrait qui est mis en avant. Qui plus est, ces modèles ont une valeur heuristique, ce qui signale leur propension à la falsification, et les prédispose à prétendre aux conditions d'objectivité sous-jacentes d'un « processus contingent ». C'est la raison pour laquelle j'ai tenté d'établir une analogie entre la modélisation telle que la pensait Mioara Mugur-Schächter et la méthode idéal-typique de Max Weber, afin de présenter une manière concrète de faire de l'histoire des idées, et aussi pour rapprocher cet exposé théorique de mes travaux personnels en histoire des idées.

Si j'ai essayé de fonder la méthode en histoire des idées sur la construction d'un modèle, la place m'a manqué pour détailler les processus à l'œuvre et renseigner en quoi la valeur heuristique de ces modèles était à mes yeux fondamentale. Cet article était déjà long et j'ai estimé que je devais me contenter de cette ouverture dans un premier temps, quitte à continuer ma réflexion dans un ou plusieurs autres articles. C'est ce que j'ai fait dans la mesure

1. Mioara Mugur-Schächter, « Les leçons de la mécanique quantique : vers une épistémologie formelle » *Le débat*, Paris, Gallimard, n° 94 (mars-avril 1997). Voir également, du même auteur, « Esquisse d'une méthode générale de conceptualisation relativisée », Colloque de Cerisy, *Arguments pour une méthode (Autour d'Edgar Morin)*, Paris, Seuil, 1990 ; ainsi que « Objectivité, relativités, relativisme », *Mélanges en hommage à Jean-Louis Lemoigne – Entre systémique et complexité, chemin faisant...*, Paris, PUF, 1999.

2. C'est à F.H. Bradley que je pensais quand j'ai écrit cet article.

3. René Char, *Retour Amont*, Paris, Gallimard, 1966.

où presque toutes mes interventions depuis lors ont intégré quelques remarques sur ma démarche en histoire des idées, et c'est pourquoi il est utile d'en faire ici une courte synthèse. Une conclusion sur ma conception du rôle de l'historien des idées suivra.

Prolongements sur la modélisation en histoire des idées à partir de remarques disséminées dans mes articles.

Concernant l'importance du modèle dans la description du réel, et l'importance qu'il peut avoir, je me souviens d'une courte histoire de Brecht où Herr Keuner, à qui on demandait ce qu'il faisait quand il aimait quelqu'un, répondait qu'il dressait son portrait et espérait et se souciait de ce qu'il lui ressemblât, et à la question de savoir si c'était le portrait qui devait être ressemblant, il répondait que c'était la personne¹. Cette histoire, que l'on pourrait aussi interpréter dans un sens platonicien, souligne à mes yeux le fait que l'activité abstraite de notre conscience est primordiale dans notre façon d'aborder le réel, et c'est pourquoi je pressens que ce que j'essaie de formaliser au sujet de l'histoire des idées correspond à une tendance profonde de notre nature dans l'appréhension de la réalité et dans notre volonté de parvenir à l'essence des choses. Toutefois, il m'est nécessaire de poser clairement ce que l'on peut entendre par modélisation en histoire des idées et en quoi cette modélisation peut concourir à une explication et à une description juste des objets qu'elle étudie.

Dans un article intitulé « Modèles et métaphores », paru dans un ouvrage consacré à la question du modèle², Pascal Nouvel posait un certain nombre de questions qui peuvent servir de point de départ pour suggérer des réponses utiles en ce qui concerne l'histoire des idées:

- Existe-t-il des modèles non-scientifiques dans la mesure où la modélisation est comprise habituellement comme une activité de type scientifique, excluant ainsi tout ce qui n'est pas « scientifique »?

1. « Was tun sie, wurde Herr Keuner gefragt, wenn Sie ein Mensch lieben. Ich mache einen Entwurf von ihm, und hoffe, sagte Herr K., und Sorge, dass er ihm ähnlich wird. Wer, der Entwurf? Nein, der Mensch », Berthold Brecht, « Wenn Herr Keuner ein Mensch liebte », in *Kalendergeschichten*, Hamburg, Rowohlt, 1953, p. 106.

2. Pascal Nouvel (Ed.), *Enquête sur le concept de modèle*, Paris, P.U.F., 2002.

- Quel rôle peut-on concevoir pour le modèle ? Est-il déterminant dans l'étude menée sur un objet ? Consiste-t-il en une synthèse ou une hypothèse ?
- Quelles formes peut-il prendre ? Le domaine d'application des modèles (sciences pures, appliquées ou humaines) a-t-il une incidence sur la forme du modèle ?
- Existe-t-il une procédure type ? un rituel dans la construction des modèles ?

D'un point de vue général et épistémologique, une méthode universelle s'applique à tous les objets même s'il existe des variantes liées à l'objet considéré : c'est-à-dire que la méthode reste la même mais que les conditions de l'objet influent sur la forme des modèles. C'est une réponse possible à la différenciation éventuelle entre modèles que de suggérer qu'il existe un pont entre sciences dures et sciences humaines : la proposition de Mugur-Schächter dans ce cas précis, et celle que j'ai développée précédemment, tendent à montrer que les étapes de construction d'un modèle en mécanique quantique pouvaient être interprétées par des concepts wébériens (idéal-type, compréhensibilité).

Le modèle est un instrument permettant de trouver une meilleure explication à un phénomène, à un objet sous étude, et cela peut le conduire à prendre des formes différentes. Paul Ricœur, par exemple, distingue entre trois types principaux de modèles dans *La métaphore vive*¹ : le *modèle à l'échelle*, qui miniaturise ou agrandit un objet, le *modèle analogique*, qui figure un objet sous les traits d'un autre, et le *modèle théorique*, qui présente un objet sous un éclairage nouveau. Mais ces trois types de modèles peuvent correspondre à des opérations d'éclaircissement ; ainsi le premier consisterait à ajuster des perspectives sur un objet, le second à observer des variations et le troisième à effectuer une formalisation avant une confrontation expérimentale.

Quant à la distinction entre modèle et métaphore, elle ne se pose pas si on reconnaît la dimension herméneutique du modèle. Pascal Nouvel distingue entre modèle et métaphore, suggérant par là une différence fondamentale entre science et non-science. Ainsi, faire un modèle (construction et étude de type scientifique) n'est pas transposer un modèle (opération métaphorique). Mais transposer un modèle signifie donner une lecture d'un objet et tenir cette lecture pour l'objet lui-même, c'est faire de la rhétorique au mieux, de l'idéologie au pire, et cela ne consiste pas à faire de la science. Or, le problème entre modèle et métaphore ne se pose pas si on considère le modèle comme une construction humaine et donc éminemment herméneutique. Comme je l'ai fait observer précédemment, c'est en intégrant

1. Paul Ricœur, *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975, p. 302.

la dimension herméneutique de toute construction humaine qu'il est possible d'attribuer une valeur « scientifique » à la modélisation.

Qui plus est, le modèle doit être simple et ne doit pas forcément caractériser l'objet dans tous ses aspects et sous toutes ses formes. Comme l'écrit Pascal Nouvel, il poursuit une « stratégie de la négligence » en stylisant la réalité: le modèle se tient sous le régime de la stylisation, de la construction, de la stratégie de la compréhension qui font de lui un condensé de méthodes, centré autour de ce qu'on pourrait appeler le *paradoxe heuristique des théories* selon lequel plus une théorie prend le risque d'être fausse, plus son potentiel de découverte et de constitution de connaissances est riche. Ainsi, « le modèle prend des risques », il joue sur le rôle positif du faux pour faire advenir le vrai par une approche approximante. En plus de sa valeur heuristique, le modèle a une valeur utopique, à l'instar de la méthode idéal-typique de Weber, en ce qu'il ne saurait coïncider avec la réalité: pour Paul Ricœur, il appartient non à la logique de la preuve mais à celle de la découverte. Il *simplifie consciemment la réalité* et propose une construction intellectuelle qui en accentue voire en caricature quelques aspects tout en maintenant un ensemble de propositions convenables.

Il convient de garder à l'esprit que le modèle n'est jamais qu'un point de départ... Et qu'il est destiné à être confronté à des séries d'occurrences, à l'expérience concrète ou, ce qui revient au même au bout du compte, à de nouvelles interprétations. En histoire des idées, la modélisation est donc une étape heuristique nécessaire pour avoir une idée claire de l'objet dont on s'occupe, que cet objet soit un concept, un fait/événement, une tradition ou même un auteur. C'est cette méthode que j'ai tenté d'appliquer, individuellement dans mes propres travaux, de façon inconsciente au départ mais de plus en plus consciente au fur et à mesure de l'avancement de ma recherche. Mais passer par une modélisation qui donne les grandes lignes d'explication d'un objet peut aussi donner lieu à un travail collectif, où le rôle de l'historien des idées est primordial en ce qu'il permet de mutualiser les spécialités de plusieurs chercheurs afin de mieux les coordonner et de leur donner l'occasion de travailler ensemble à un projet commun. C'est ce que j'ai tenté de faire en organisant des journées d'étude sur des thèmes dont la complexité dépassait mes capacités de traitement. Je reviendrai sur cette question lorsque j'évoquerai mes activités de recherche récentes. Mais à ce point de ma synthèse, il est nécessaire que je revienne sur l'objet « histoire des idées » pour

achever ma présentation de ce qui me semble être son véritable statut et pour proposer quelques conclusions.

Prolongements sur mon étude de l'objet « histoire des idées ».

Dans mon article sur le statut de l'histoire des idées et sa méthode, j'ai insisté sur le fait que la situation était différente en France de ce qu'elle était aux États-Unis et en Grande-Bretagne. Je me suis donc beaucoup intéressé à ce que les Anglo-Saxons pensaient de l'histoire des idées et en retour, cela m'a permis de mieux la comprendre, notamment en tant que « symptôme de distorsion axiologique ». Cela m'a aidé à affiner les raisons pour lesquelles j'ai toujours désiré travailler en histoire des idées et en quoi ma conception cherchait à lui donner une certaine spécificité, ce qui est essentiel lorsqu'il s'agit de faire une synthèse sur ses propres travaux de recherche.

On trouve de très nombreux ouvrages et articles en anglais consacrés à l'histoire des idées, et j'ai pu en lire quelques-uns pour retracer son histoire et son développement (surtout aux États-Unis) au vingtième siècle, ainsi que ses racines profondes et son éclosion au dix-neuvième comme symptôme et reflet de la « révolution des valeurs ». Une bibliographie succincte¹, que je sou mets en plus du livre de Mark Bevir déjà évoqué, permet de constater que l'histoire des idées est prise au sérieux outre-manche et outre-atlantique, et elle suggère aussi qu'il me sera nécessaire de préciser en quoi je distingue l'histoire des idées des autres

1. Georges Boas, *The History of Ideas*, New York, Charles Scribner's Sons, 1963; Preston King, *The History of Ideas: An Introduction to Method*, Londres, Croom Helm, 1983; Donald R. Kelley, *The History of Ideas: Canon and Variations*, New York, University of Rochester Press, 1994; Preston King, *Thinking Past a Problem: Essays on the History of Ideas*, Londres, Frank Cass, 2000; Donald R. Kelley, *The Descent of Ideas: The History of Intellectual History*, Ashgate, Aldershot, 2002; Philip P. Wiener (Ed.), *The Dictionary of the History of Ideas: Studies of Pivotal Ideas*, 5 vols., New York, Charles Scribner's Sons, 1973-1974. (Consultable sur internet à l'adresse: <http://etext.lib.virginia.edu/DicHist/dict.html>); Maryanne Cline Horowitz (Ed.), *The New Dictionary of the History of Ideas*, 6 vols. New York, Scribner's, 2005. Articles parus dans *The Journal of the History of Ideas*: Allan Megill, « Globalization and the History of Ideas », *Journal of the History of Ideas*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, Vol. 66 N°2, Avril 2005, p. 179-187; Donald R. Kelley, « Intellectual History in a Global Age », *Journal of the History of Ideas*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, vol. 66 n°2, avril 2005, p. 155-167; Donald R. Kelley, « Eclecticism and the History of Ideas », *Journal of the History of Ideas*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, vol. 62 n°4, octobre 2001, p. 577-592; Anthony Grafton, « The History of Ideas: Precept and Practice, 1950-2000 and beyond », *Journal of the History of Ideas*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, vol. 67 n°1, janvier 2006, p. 1-32; Jotham Parsons, « Defining the History of Ideas », *Journal of the History of Ideas*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, vol. 68, n°4, octobre 2007, p. 683-699.

formes d'études historiques, notamment parce que son évolution a été l'occasion de nombreuses controverses méthodologiques.

Si l'histoire des idées est institutionnalisée aux États-Unis en 1923 sous l'impulsion d'Arthur O. Lovejoy, et dans des circonstances que nous verrons plus loin, ses origines remonteraient un siècle plus tôt, en France, lorsque Victor Cousin s'est vu confier la tâche de réorganiser l'enseignement de la philosophie après la Révolution française. Tel est le résultat des recherches que Donald R. Kelley a exposées dans un article publié en 2001 dans le *Journal of the History of Ideas*, et qu'il a développées dans son livre *The Descent of Ideas: The History of Intellectual History* (2002). Selon Kelley, Victor Cousin aurait cherché à constituer une « histoire des idées » sur la base d'une philosophie éclectique qui allait devenir la façon officielle de faire de la philosophie en France pendant quelque temps au début du dix-neuvième siècle. Son *Éclectisme*, que l'on retrouve pour l'essentiel dans les *Leçons d'histoire de la philosophie à la Sorbonne* publiées en 1828, était conçu comme un système médiateur, construit à partir d'éléments choisis dans tous les systèmes philosophiques existants, afin de compenser ce qu'il estimait être leurs défauts. Kelley pense qu'il s'agit surtout d'un plagiat dans la mesure où Cousin connaissait bien les philosophes éclectiques d'Alexandrie, lesquels avaient déjà tenté de composer un système à partir des textes philosophiques grecs et cherché à concilier les philosophies de Platon et d'Aristote en sélectionnant ce qui leur paraissait le plus intéressant.

Selon Kelley, la première phase de l'éclectisme moderne aboutissant à Victor Cousin culmine dans les histoires de la philosophie du dix-huitième siècle, phase pendant laquelle l'expression « histoire des idées » commence à apparaître. Il est donc possible de rapprocher l'essor de l'histoire des idées du tournant historiographique qui apparaît à cette époque et que j'avais étudié dans sa composante anglaise, et il n'est pas surprenant de constater qu'elle se construit sur le refus d'une philosophie dogmatique, qu'elle adopte le principe de l'histoire critique en histoire de la philosophie en n'étant ni de l'histoire, ni de la philosophie, ni de l'histoire de la philosophie, ni même un encyclopédisme mais un système critique commandé par un souci quasi scientifique de la vérité qui la démarque des grandes constructions dogmatiques. Alliage de l'ancien et du moderne et fondée sur une généalogie des idées, l'histoire des idées est aussi devenue l'expression de la remise en cause de l'autorité de telle ou telle école en soutenant l'idée selon laquelle les opinions et les croyances

qui se sont succédées à travers les siècles ne proposent que des fragments de vérité. Ainsi est-il possible de dire que l'histoire des idées est un symptôme de distorsion axiologique et le vecteur d'une nouvelle orthodoxie en marche, à l'instar des philosophes d'Alexandrie dont les efforts ont permis de donner naissance au néo-platonisme, à une nouvelle philosophie authentique et stable sous l'impulsion de Plotin.

L'*Éclectisme* de Victor Cousin a aussi été fortement influencé par la « renaissance orientale » du début du dix-neuvième siècle, et Kelley pense que c'est ce qui a renforcé la dimension spiritualiste de l'*Éclectisme*, cherchant à retrouver un sens dans une civilisation bouleversée après la Révolution française¹. Comme j'ai pu l'écrire dans un article sur Bradley et Nagarjuna, et sur lequel je reviendrai ultérieurement, l'Occident s'est découvert vers la fin du dix-huitième siècle, avec le début, pour simplifier, des études indo-européennes, une passion pour l'Orient; et ceux qui ont étudié cet engouement soudain ont parlé de « renaissance orientale » pour suggérer qu'à l'instar de la Renaissance, lorsque l'Occident s'était ressourcé à ses origines antiques, la fin du dix-huitième siècle a vu se développer une nouvelle recherche de sens par la médiation de l'Orient. La « renaissance orientale » est donc ce moment dans l'histoire quand les civilisations de l'extrême-orient ont été mieux connues et c'est tout un continent qui s'est alors ouvert à la conscience européenne, à un moment où l'Europe était en plein bouleversement politique, économique et social. Mais cette « renaissance orientale » n'a eu qu'un temps et la quête vers laquelle l'*Éclectisme*, qui lui est associé, s'est absorbé, a bientôt décliné. Ainsi, l'histoire des idées, vers la fin du dix-neuvième siècle, s'est-elle perdue en des réflexions générales sur les civilisations ou les cultures et est devenue, au début du vingtième siècle en France, une entreprise totalement désorganisée, à dominante vaguement idéaliste. En somme, l'histoire des idées a progressivement quitté le domaine de l'*Éclectisme* et de la recherche méthodique et progressiste de la vérité pour devenir une histoire culturelle où on cherche à lier les idées à un contexte social, scientifique, etc. L'aspect idéaliste et spiritualiste est passé au second plan en France et l'histoire des idées est devenue la grande perdante de la lutte entre l'histoire, la philosophie, la psychologie et la sociologie qui tentaient de s'institutionnaliser, avec leur spécificité propre, dans l'enseignement et la recherche.

C'est aux États-Unis, et grâce à Lovejoy, qu'elle est réapparue dans l'ombre des études d'histoire de la philosophie. Quand Lovejoy et George Boas ont créé le « History of Ideas

1. Voir également, à ce sujet, les travaux de Roger Pol-Droit, *L'oubli de l'Inde, une amnésie philosophique*, Paris, Seuil, [1989], 2004, et *Le culte du néant*, Paris, Seuil, 2004.

Club » à la Johns Hopkins en 1923 avec le concours de membres éminents comme Niels Bohr, Erich Auerbach, Leo Spitzer ou encore Alexandre Koyré¹, l'idée d'une collaboration et d'une mutualisation des ressources des chercheurs a été fondamentale, mais la notion de *unit-ideas* vers laquelle tendait l'activité du groupe reflétait bien aussi une certaine forme de retour à une conception idéaliste, et c'est ce qui explique le fait que de Lovejoy à Bevir on assiste à de nombreuses controverses sur la façon de faire de l'histoire des idées, sur sa logique conceptuelle ainsi que sur la nature des objets qu'elle est censée étudier. D'où l'apparition de tout un kaléidoscope de disciplines comme l'*Intellectual History*, la *Cultural History*, l'*History of Mentalities*, la *Social History*, les *Cultural Studies*, etc. qui se sont constituées dans son sillage². L'appel en direction d'une plus grande contextualisation est apparu logiquement si on considère que les *unit-ideas*, telles des éons, sont des vérités éternelles esquisant les contours d'un sens, d'une vérité transcendante. Par ailleurs, on sent chez Lovejoy le désir de retrouver ce sens grâce à l'histoire des idées, et c'est le signe qu'il s'est distendu: c'est pourquoi j'ai tant insisté dans mon article pour définir l'institutionnalisation de l'histoire des idées comme un symptôme de distorsion. L'histoire des idées, après Lovejoy, et déjà avec Leo Spitzer qui considérait que Lovejoy avait déshumanisé les idées et en appelait à une contextualisation plus poussée, s'est donc développée en direction d'une historicisation plus nette³. Je ne reviendrai pas sur l'historique de la dialectique entre les méthodes « *intellectualist-internalist* » et « *contextualist-externalist* » qui se sont opposées avant que le *linguistic turn* aux États-Unis n'introduise le projet herméneutique dans les sciences humaines puisque cette question a déjà été bien renseignée dans les ouvrages dont j'ai donné la liste. Je ne commenterai pas non plus la position de Preston King selon qui toute histoire est une forme d'histoire des idées⁴ puisque c'est plutôt en direction d'une singularisation de l'histoire des idées que j'essaie de parvenir.

Je terminerai par ce qui me semble être un des thèmes les plus importants de l'histoire des idées: son souci pour l'idée de civilisation occidentale. C'est grâce à l'implication pédagogique de ses recherches dans ce domaine que l'histoire des idées s'est vraiment institutionnalisée⁵, et cela n'a rien d'étonnant quand on pense à sa nature pluridisciplinaire:

1. Cf. Georges Boas, *The History of Ideas*, New York, Charles Scribner's Sons, 1963.
2. Cf. Allan Megill, « Globalization and the History of Ideas », *op.cit.*
3. Cf. Anthony Grafton, « The History of Ideas: Precept and Practice, 1950-2000 and beyond », *op.cit.* ainsi que Donald R. Kelley, *The History of Ideas: Canon and Variations*, *op.cit.*
4. « I work from the assumption that all history is, broadly, some form of history of ideas, and that the initial problem is to identify the distinct type of idea which one's history may be to do with. » Preston King, *Thinking Past a Problem: Essays on the History of Ideas*, London, Frank Cass, 2000, p. 1.
5. Gilbert Allardyce, « The Rise and Fall of the Western Civilisation Course », *American Historical Review*,

The history of ideas began as an interdisciplinary field served by history but dominated by philosophy, which allowed « ideas » and even « unit-ideas » to act as currency across time and space, between languages and traditions, churches and heresies, classes and nations, natives and Others¹.

C'est la raison pour laquelle, comme je le développerai plus loin, j'ai organisé quatre journées d'étude sur l'idée d'Occident à l'université d'Artois, à partir d'une vision personnelle qui reste dominée par mes études anglophones, pour me donner l'occasion de mieux étudier cette dynamique interdisciplinaire. Je pourrais ajouter que mes propres cours sur l'histoire générale de la Grande-Bretagne, sur l'histoire de l'idée d'État au Royaume-Uni, sur le courant utopique en Angleterre et sur Charles Darwin se sont intégrés dans cette logique de renvoi à l'évolution de la civilisation occidentale observée à partir du monde Anglo-Saxon et plus spécifiquement britannique. Mais je ne me suis rendu compte que progressivement de la logique qui sous-tendait mes choix pédagogiques.

Convaincu que ce détour par une réflexion sur la manière de penser l'histoire des idées était nécessaire pour mieux diriger mes propres recherches, je me suis demandé si je ne devais pas aller plus loin dans ma démarche et réfléchir sur l'origine de mon intérêt pour cette discipline, puisqu'il me paraît évident, après l'écriture de ces dix dernières pages que j'ai tenté de fournir un modèle qui peut se comprendre comme une rectification de l'histoire des idées telle qu'elle a été pensée jusqu'à aujourd'hui. Il m'est devenu nécessaire de prendre en compte ma propre interprétation.

Conclusions sur l'histoire des idées.

Cela fait longtemps que je suis convaincu de l'importance de l'histoire des idées. Depuis les cours de M. Cottret et de M^{lle} Martinet sur l'histoire des idées en Grande-Bretagne, que j'ai suivis quand j'étais étudiant à Paris IV, jusqu'à ce que Kenneth White et Jacques Sys m'incitent à m'ouvrir à des questionnements qui ont étoffé mes perspectives de recherche, j'ai toujours eu le sentiment que l'histoire des idées m'offrait la possibilité de sortir des ornières et d'explorer de nouveaux territoires intellectuels. Il me semble qu'un des plus grands suc-

87 (1982), p. 629-725.

1. Donald R. Kelley, « Intellectual History in a Global Age », *Journal of the History of Ideas*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, Vol. 66 N°2, Avril 2005, p. 155.

cès de l'histoire des idées a été d'étudier le mouvement de la civilisation occidentale et d'enquêter sur les théories de la connaissance, et je me rends compte que j'ai toujours été très sensible au parcours de ces auteurs qui ne peuvent être réduits à des épiphénomènes idéologiques, parce qu'il sont parvenus à s'illustrer magistralement dans le domaine de la connaissance, ou parce qu'ils ont marqué une rupture théorique dans l'évolution de la vision occidentale du monde. J'ai une certaine admiration pour ce que j'aimerais appeler des « héros de la connaissance », pour ces écrivains et ces penseurs qui se sont hissés au-dessus des conflits des interprétations en devenant des phénomènes paradoxaux en leur temps. Avec du recul, je me rends compte que je suis presque immanquablement parti de l'idée selon laquelle T.S. Eliot et Charles Darwin, mais aussi Henry Thomas Buckle et Francis Herbert Bradley ont incarné un paradoxe en devenant des auteurs principaux à leur époque tout en contrevenant aux habitudes intellectuelles qui avaient cours.

La connaissance est une aventure humaine digne d'être vécue, et l'histoire des idées, dans la mesure où elle permet de résister contre un réductionnisme strict de la connaissance au sociologique, à l'économique, au psychologique ou au politique me semble adéquate pour relever le défi d'une meilleure appréhension des situations paradoxales. C'est aussi la raison pour laquelle j'ai commencé par user de l'expression de « rationalité subjective » dans mon livre sur Eliot ainsi que dans quelques articles, pour tenter d'arracher les auteurs qui m'intéressaient aux déterminations abusives que je pouvais lire ou entendre ici et là et qui conduisaient à la mort du sujet et de l'œuvre. Mais il me fallait une méthode plus aboutie et plus consciente de ses présupposés.

La situation de l'histoire des idées vient d'être étudiée et si elle reste une discipline importante dans le contexte Anglo-Saxon, je pense qu'elle est nécessaire et utile aujourd'hui en France et qu'il faut revenir sur la position de Michel Foucault, en réhabilitant entre autres la notion d'auteur comme un objet pertinent. Il ne s'agit pas de ressusciter une ontologie mais de mettre en évidence une méthodologie et de sortir de ce que Michel de Certeau a appelé la « coupure historiographique », qui a confiné depuis quelque temps les études historiques dans les rets de la discussion aporétique sur l'objectivité et la subjectivité¹. Il ne s'agit pas

1. Sur cette question, je me suis reporté aux articles et aux livres suivants: Pierre Nora & Jacques Le Goff (Eds.), *Faire de l'histoire, tome 1: Nouveaux problèmes*, Paris Gallimard, Folio-histoire, 1986 [notamment les contributions de Michel de Certeau, « L'opération historique » et de Paul Veyne, « l'histoire conceptualisante »; Michel de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard folio-histoire, 2002; Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Gallimard folio-histoire, 1978; Antoine Prost *Douze leçons sur l'histoire*, Paris, Seuil Points-histoire, 1997 et Gérard Noiriel, *Sur la « crise » de l'histoire*, Paris, Belin, 1996; Guy Bourdieu & Hervé Martin, *Les écoles historiques*, Paris, Seuil Points-histoire, 1997.

non plus de remettre en cause la critique analytique de l'historien puisqu'elle est fondamentale dans la recherche de connaissances; mon intention est plutôt d'insister sur la dimension empiriste et neutraliste de l'histoire des idées dans la mesure où l'historien des idées, se posant en exégète, en herméneute des idées, cherche avant tout à échapper à l'idéologie ou à tout autre réductionnisme.

L'histoire des idées occupe une place médiatrice fondamentale. Elle œuvre pour une reconstruction utile et nécessaire de la connaissance d'auteurs et de thèmes en n'étant ni scepticisme absolu ni relativisme. C'est une discipline positive en ce qu'elle se fonde en ce qui me concerne sur un sentiment d'admiration et sur la certitude qu'il existe des possibilités d'évolution dans le domaine du savoir. Mais il est aussi nécessaire de délimiter son champ, ou au moins de s'en approcher.

Même si l'histoire des idées peut avoir des idées philosophiques pour objet, elle n'est pas de la philosophie en ce que son but premier n'est pas de se prononcer sur la vérité des idées; et elle ne s'inscrit pas totalement dans l'ordre de la raison non plus puisque sa méthode revendique un certain « bricolage ». Elle intègre en outre une dimension historique des idées, mais elle est plus vaste que l'histoire de la philosophie en ce que ses objets ne se limitent pas aux idées philosophiques (même si la philosophie n'est pas un monde clos, l'histoire des idées s'ouvre à des objets plus nombreux, dont ces objets incertains et ces marges mal définies dont parle Foucault¹).

Elle n'est pas de l'histoire des mentalités parce qu'elle ne s'intéresse que ponctuellement à l'inconscient collectif et parce qu'elle insiste sur l'intellectualité pure, sur le courage intellectuel dans les créations individuelles, mais elle se rapproche en revanche très fortement de l'histoire culturelle, telle que Michel Vovelle, Denis de Rougemont, Rémi Brague ou encore Alphonse Dupront² ont pu en faire. Il est d'ailleurs intéressant de constater que Jacques Carré en appelle à un développement de l'histoire culturelle dans les départements d'anglais des universités françaises, et évoque une « mise en résonance de la littérature, de la civilisation et, pourquoi pas, de la traduction »³ avec laquelle je suis pleinement en ac-

1. Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, chapitre « archéologie et histoire des idées » (p. 177-183), *op.cit.*, p. 179.
2. Michel Vovelle, *La mort et l'Occident de 1300 à nos jours*, Paris, Gallimard, 1983; Denis de Rougemont, *L'amour et l'Occident*, Paris, Plon 10/18, 1972; Rémi Brague, *Europe, la voie romaine*, Paris, Gallimard « folio-essais », 1992; Alphonse Dupront, *Le mythe de croisade*, Paris, Gallimard « bibliothèque des histoires » 4 vols., 1997.
3. Jacques Carré, « Le champ angliciste et l'histoire culturelle », in *La civilisation: objets, enjeux, méthodes, Babel n°9*, *op.cit.*, p. 128.

cord puisque c'est ce à quoi j'ai toujours aspiré. Même si mes travaux restent essentiellement centrés sur la civilisation britannique, en dehors d'une petite incursion dans le domaine de l'histoire culturelle européenne avec mon article « Pour un modèle occidental de l'idée d'Occident », sur lequel je reviendrai plus tard (et même si c'est une perspective d'angliciste qui l'a commandé), je me rends compte que ma façon d'envisager la modélisation ressemble beaucoup aux travaux de conceptualisation qu'ont effectué ces auteurs. Michel Vovelle, en l'occurrence, utilise des modèles (ses deux modèles de la mort au Moyen-Âge par exemple, ou bien encore son idée d'une séparation entre le discours religieux et celui de l'art sur la mort à partir des Lumières – et sa préparation avec la Renaissance et la Réforme) mais il nous enjoint de manier la modélisation avec une extrême prudence (c'est-à-dire que les modèles ne peuvent rendre toute la complexité des objets étudiés – la mort en ce qui le concerne), ce qui rejoint mes analyses sur la modélisation en histoire des idées. Autre exemple: Rémi Brague et son modèle Romain. Brague évoque les modèles grecs, juif et romain de l'Europe, instruit un concept-opérateur (le « marcionisme intellectuel ») et prépare son objet « Europe » en utilisant des thèses tranchées et brutales sur l'Europe qui permettent de mettre le débat en place¹. Enfin, j'ai traité du modèle « Eros et *Agapè* » de Denis de Rougemont dans mon livre sur Eliot et du modèle métaphysique de la croisade développé par Alphonse Dupront dans mon article sur l'idée d'Occident pour mettre en valeur leur importance dans la structure de mes propres travaux. Il semblerait donc que ce que j'appelle de l'histoire des idées s'apparente à de l'histoire culturelle, et je serais prêt à adopter cette nouvelle appellation si je n'avais pas également centré mon travail sur des auteurs et non exclusivement sur des thèmes, et si ce n'était le motif de la connaissance et de son évolution qui reste au cœur de mon entreprise. Mais au delà des questions de dénomination, je me rends compte que mes recherches concernant l'histoire des idées m'ont aidé à réfléchir sur ma propre matière en même temps qu'elles m'ont permis de les organiser de façon plus systématique, de les guider plus sûrement vers le type de résultat que je désirais obtenir.

Comme je l'ai fait remarquer, la méthode repose sur un « bricolage » au sens positif et non dévalorisant où l'entendait Feyerabend². Elle se contente de fournir une cartographie empirique dont le but est d'exposer le modèle de fonctionnement d'un objet, et dont la logique

-
1. Rémi Brague a écrit un article qui fait le point sur les méthodes qu'il utilise en histoire et sur sa perspective de philosophe: « La "Voie Romaine" », *Vingtième siècle, Revue d'histoire*, N° 71, Juillet-septembre 2001, p. 63-66.
 2. Paul Feyerabend, *Contre la méthode: esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance*, *op.cit.*

est bi-directionnelle puisque sa dimension heuristique lui permet des rectifications progressives. Ainsi n'est-elle pas une science constituée une fois pour toutes mais un système de pensée en adaptation constante du fait de l'inachèvement du processus de connaissance, de l'instabilité fondamentale des objets qui l'occupent et qui correspondent à mon avis à ce que Karl Popper a appelé le monde 3: les choses abstraites, les problèmes, les théories, les argumentations et autres concepts, en bref, « le monde des productions de l'esprit humain »¹.

L'histoire des idées telle que je l'entends ne vise pas à reconstruire une philosophie du sujet puisque la connaissance est un processus objectif, du fait de la réalité du monde 3. Elle s'intéresse à l'aventure humaine plus qu'à l'aventure de tel ou tel auteur; il ne s'agit donc pas d'ontologiser les auteurs mais de montrer qu'il existe des ressorts humains, qui permettent toujours de résister à la *doxa*, et qui s'incarnent dans des auteurs ou des œuvres.

L'histoire des idées s'intéresse donc à des objets idéels, à des objets paradoxaux qui peuvent soit être des auteurs (au sens large, c'est-à-dire également des écoles ou des courants d'idées), que j'ai tenté à chaque fois de présenter comme des « héros de la connaissance », soit des non-auteurs, des objets controversés, des enjeux idéologiques. J'ajouterai que ma perspective particulière est avant tout celle d'un angliciste et qu'elle n'est pas sans influence dans ma façon de faire de l'histoire des idées. Je ne reviendrai pas sur le fait que l'histoire des idées dans son contexte britannique est très riche et que plusieurs vies ne suffiraient pas pour l'épuiser: j'estime cependant qu'elle est fondamentale pour comprendre le monde contemporain, ne serait-ce que grâce au rôle prépondérant que les idées nées en Grande-Bretagne ont pu avoir et qu'elles continuent d'exercer aujourd'hui.

Vision globale de mon activité en tant qu'historien des idées.

En pratique, mes modélisations ont suivi un schéma relativement similaire que je vais présenter maintenant, même si je reviendrai ultérieurement sur certains détails en ce qui concerne H.T. Buckle et F.H. Bradley, ainsi que les thèmes de l'Occident, de l'utopie anglaise et du rapport tradition/modernité quand j'évoquerai mes articles les plus récents.

Les auteurs que j'ai étudiés sont soit des auteurs majeurs, soit des auteurs mineurs, en ce qu'ils ont une différence d'impact sur la civilisation britannique. Ainsi, Eliot et Darwin

1. Karl Popper, *L'univers irrésolu: plaidoyer pour l'indéterminisme*, *op.cit.*, p. 95.

sont-ils des auteurs majeurs (en leur temps et encore aujourd'hui) alors que Buckle et Bradley, s'il sont aujourd'hui considérés comme mineurs, n'en ont pas moins été respectés et très influents à leur époque. J'ai tenté pour chacun d'entre eux de découvrir un motif central, ancré dans le contexte de leur temps mais aussi le débordant, et présentant la possibilité d'être testable, c'est-à-dire qu'il devait être à la fois empirique et le plus neutre possible en même temps que falsifiable, ouvert à la rectification. Ces modèles testables ont été l'idéal-type du poète-philosophe pour T.S. Eliot, la proximité épistémologique de Darwin avec l'historiographie anglaise du début du dix-neuvième siècle, la question de l'*emendatio intellectus* chez Bradley¹, et la construction intellectuelle de la suprématie de l'Angleterre dans le système d'évolution des sociétés selon Buckle. Les difficultés que j'ai pu rencontrer et les acquis que j'en ai retiré sont divers.

En ce qui concerne T.S. Eliot, la notion de « rationalité subjective » qui court tel un fil rouge à travers mon livre m'a conduit à développer mes recherches en direction de l'idée de modèle. Elle m'a aussi obligé à approfondir mon érudition sur son œuvre ainsi que dans les domaines de la théologie, de l'herméneutique et de la philosophie, nonobstant leur concentration sur le concept de tradition que j'ai essayé de contextualiser à partir de son témoignage. Ce en quoi Eliot m'a vraiment semblé visionnaire est sa façon de poser que la logique de la modernité était de retrouver et de ré-ensemencer un héritage.

Pour Darwin, auteur emblématique de la modernité, le problème principal auquel je me suis confronté a été celui de l'évaluation, notamment parce qu'il a tenté de retrouver les conditions d'un héritage qui, bien que dédiées au domaine de la biologie, n'en restent pas moins liées à des préoccupations historiographiques majeures au dix-neuvième siècle, et ont profondément bouleversé l'image traditionnelle du monde et de l'homme. C'est en grande partie mon admiration pour ce que l'on pourrait appeler son courage intellectuel qui m'a conduit à vouloir chercher comment il était possible de ré-évaluer les notions d'auteur et d'œuvre.

La question de l'héritage se retrouve encore dans mes travaux sur Buckle, et notamment ses relations à l'idée d'un « héritage inaliénable » que Burke avait formulée dans un sens qui allait devenir la *Whig Interpretation of History*, dans ses conséquences historiographiques

1. C'est le modèle que j'ai tenté de renseigner dans mon article « Bradley et Nagarjuna: enquête sur des lieux épistémologiques communs ». Ma perspective, dans *Bradley et l'idéalisme britannique, les années de formation*, est différente dans la mesure où je ne me suis occupé que des premiers écrits de Bradley: la dimension sceptique de Bradley y est décelable mais, ne voulant pas d'une lecture par trop rétrospective, je n'ai guère travaillé sur *Appearance and Reality*, qui est l'expression même du projet de l'*emendatio intellectus*.

et politiques¹. Cela m'a permis de faire la liaison avec l'œuvre de Darwin, avec la montée en puissance de la civilisation industrielle et de l'idée d'État au Royaume-Uni pendant la période victorienne, ce qui m'a conduit à approfondir mes connaissances historiques sur cette période et à les utiliser dans un certain nombre de cours et de séminaires.

Et quant à Bradley, mon travail sur les proximités et les écarts entre sa philosophie et la pensée de Nagarjuna m'a invité à questionner la réalité de l'héritage à travers sa critique des catégories de la pensée, et à creuser l'histoire des relations intellectuelles entre la Grande-Bretagne et l'Orient au dix-neuvième et au vingtième siècles. Mais plus encore, à travers le projet d'un travail sur Bradley et l'idéalisme britannique, c'est du fond même de l'esprit de la civilisation occidentale qu'il est question, ainsi que de son bouleversement dans le contexte de la « révolution des valeurs ».

Concernant les thèmes que j'ai traités, sur ces objets qui ne sont pas des auteurs au sens strict, ils se sont intégrés au départ à mes études sur les auteurs. Tous ces thèmes sont difficiles à étudier car ils sont en règle générale très importants, de par leur taille et leur implication dans le registre général de l'évolution de la civilisation occidentale, et de la Grande-Bretagne plus particulièrement. C'est aussi la raison pour laquelle je les ai abordés dans des journées d'étude où j'ai pu trouver les conditions de transversalité dont j'ai parlé précédemment: cela m'a permis de développer ce qui me semblait être la stratégie principale de l'historien des idées. Que ce soient les journées d'étude sur l'Occident, sur l'utopie ou sur les relations entre Orient et Occident, que j'ai toujours abordées en angliciste, mon intention a été de formuler des modèles d'explication générale et d'appeler à des remises en cause ou à des développements de la part de spécialistes provenant de domaines de spécialité différents du mien.

Il existe toutefois deux exceptions à cette situation de recherche collective. Le thème de « l'histoire des idées », un gros objet qui a nécessité un traitement long et qui s'est construit au fur et à mesure de mon parcours, comme je viens de le montrer; et le thème « modernité et tradition », cet élément transversal qui n'a pas encore fait l'objet d'une publication spécifique mais qui est présent en permanence dans tous mes travaux et qui inspire toute ma réflexion actuelle sur la question de l'idéalisme en Grande-Bretagne au dix-neuvième siècle.

1. Un exposé très clair des problèmes historiographiques et politiques de la *Whig Interpretation of History*, se trouve dans l'article de Keith C. Sewell, « The Herbert Butterfield Problem », *Journal of the History of Ideas*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, vol. n°64, octobre 2003, p. 599-618.

La genèse de mon intérêt, que j'ai déjà eu l'occasion de commenter, a été la rencontre avec des auteurs que j'ai trouvé admirables dans leur parcours et dans leurs attitudes intellectuelles. Tous ont eu un rapport ambigu à la modernité, que j'ai essayé de synthétiser sous la forme d'une modernité malheureuse chez T.S. Eliot, d'une modernité assumée avec Darwin, d'une modernité heureuse chez Buckle et d'une modernité problématique avec Bradley. Cette modernité, que j'ai définie dans plusieurs de mes articles comme progrès et dépassement, a toujours été accompagnée de l'idée de tradition. La tradition est un héritage complexe en ce qu'il est long à récupérer et parce qu'il a donné lieu à des incompréhensions fréquentes et des perversions toujours possibles². Ce que j'ai tenté de montrer, c'est à la fois que la modernité s'est construite sur une confrontation à cette tradition dans le même temps qu'elle a essayé d'en récupérer l'héritage.

2. Cf. Georg Simmel « Le concept et la tragédie de la culture (1911) » in *La tragédie de la culture et autres essais*, Paris, Rivages, 1988.

TROISIÈME PARTIE: Histoire des idées et réflexion sur certains modèles

Application de mes réflexions méthodologiques dans mes travaux de recherche.

Après cette synthèse sur l'histoire des idées et sur la progression globale de mes travaux dans la logique d'une méthode que je me suis efforcé de construire, je voudrais présenter quelques articles, où j'ai cherché consciemment à appliquer cette méthodologie et à élaborer un axe de recherche dans ma propre université.

« Pour un modèle occidental de l'idée d'Occident » (2006), [DR, 234-250].

Cet article, dont une traduction a été établie pour qu'elle soit publiée dans une revue nationale chinoise dédiée à l'esprit de transculturalité, est le premier où j'ai cherché à définir consciemment un modèle sur une question extrêmement vaste et difficile. Ce modèle a été conçu pour amorcer la réflexion dans deux journées d'études que j'ai organisées à l'université d'Artois, dans le cadre du centre de recherches de la faculté de Langues présidé par Jacques Sys, sur le thème de l'Occident, un thème classique en histoire des idées. Au départ, une discussion avec Charles Coutel, professeur de philosophie et doyen de l'université de droit de Douai, nous avait convaincu l'un et l'autre de l'actualité de la question de l'Europe et de l'Occident, et de l'opportunité de monter un colloque pour en débattre. Charles Coutel m'ayant laissé le soin de m'occuper de l'organisation générale du projet, j'ai disposé d'une grande liberté pour lui donner l'orientation que je désirais.

Mon intention était au départ de réunir des chercheurs proposant des études philosophiques, historiques et théologiques sur l'idée d'Occident pour une première journée, et de réserver les approches littéraires pour la seconde. Mais mon inspiration était en quelque sorte commandée par ma confrontation à l'œuvre de H.T. Buckle¹, et c'est par ailleurs sur Buckle que se termine la publication des actes de ces deux journées, car il m'a semblé que son idée de l'Occident, particulièrement intéressante et caractéristique, provenant d'Angle-

1. Henry Thomas Buckle, *History of Civilization in England* (1st ed. 1857-1861), New York, Hearst's International Library Co. Publishers, 1913 (2nd ed.).

terre, était intégrée à un modèle d'évolution des civilisations qui me permettait de réfléchir sur les méthodes de l'historiographie positiviste et les présupposés culturels sous-jacents qui avaient cours à son époque.

Dans la présentation du rôle de l'historien des idées tel que je me le représentais, il était normal que je parte de Lovejoy en insistant néanmoins sur le fait que plutôt que de m'intéresser comme lui au mouvement de la pensée en Occident, il me semblait plus juste de commencer par ce qu'on appelait Occident, et de fournir une méthode qui me permette de viser une certaine forme d'objectivité dans un domaine aussi risqué.

Je suis parti de modèles pré-existants, essentiellement Anglo-Saxons (Francis Fukuyama, Samuel Huntington, Benjamin R. Barber, Robert Kagan¹), dont l'aplomb idéologique exigeait qu'on les compense par une construction plus neutre qui ne néglige pas de puiser dans les domaines de la linguistique, de l'histoire et de la philosophie, conformément à une logique d'investigation qui est celle de l'histoire des idées. C'est ainsi que je suis parti volontairement d'un modèle très vague et assez ancien, pris dans un manuel d'histoire², pour reconstituer petit à petit le sens des termes Occident, Europe, et « civilisation occidentale » et proposer trois idées clefs susceptibles d'être un noyau testable pour les autres intervenants de la journée d'étude:

- l'idée d'Occident s'accomplit dans l'idée de « civilisation occidentale » à travers l'héritage des Lumières
- L'idée d'Occident s'appréhende comme le « sens » de l'Europe
- L'idée d'Occident ne se justifie que par l'anéantissement d'obstacles intérieurs et extérieurs à sa puissance.

Pour localiser historiquement l'apparition du mot « civilisation », je me suis fondé sur un article d'Émile Benvéniste³, tandis qu'une enquête sur l'étymologie du mot « Occident » dans plusieurs dictionnaires (et une reconstitution historique de son usage à partir d'ou-

1. Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, London, Penguin Books, 1992; Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Simon & Chuster, 1996; Benjamin R. Barber, *Djihad versus Macworld: mondialisation et intégrisme contre la démocratie*, Paris, Desclée de Brouwer, 1996; Robert Kagan, *Of Paradise and Power: America and Europe in the New World Order*, New York, Knopf, 2003.

2. Antoine Bonifacio, *Histoire, classes terminales*, Paris, Hachette, 1966.

3. Emile Benveniste, « civilisation: contribution à l'histoire du mot », *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard coll. « Tel », 1966, p. 336-345.

vrages d'histoire générale) établissaient que « Occident », « civilisation occidentale » et « Europe » n'étaient pas des expressions synonymes. Ce travail initial m'a aussi suggéré qu'il était nécessaire de prolonger les recherches en direction de questions plus philosophiques pour mettre en évidence des éléments fondamentaux dans la reconstitution objective des « sens de l'Occident ».

Les travaux d'Alphonse Dupront¹ sur le mythe de croisade et sur la vocation métaphysique de l'Occident ont été d'un grand secours car ils montrent que l'Occident devenu « civilisation occidentale » n'a plus besoin de l'Orient pour achever sa quête de sens, et qu'en cela réside une grande illusion matérialiste, même si les forces que l'Europe a mises en jeu dès la révolution industrielle pouvaient faire croire que sa puissance était sans limites.

J'ai donc parachevé mon modèle en remontant à la signification métaphysique que pouvait prendre le terme « Occident », quand il correspondait à la quête d'un sens. Cette quête, que j'ai illustrée par *Anabase*, cette œuvre de St John Perse qui était si forte que T.S. Eliot avait travaillé à en établir une traduction anglaise², et qui suggère que c'est en Orient qu'une réponse peut être trouvée, s'est révélée être une direction de pensée admise par l'ensemble des intervenants des deux journées d'études, et c'est la raison pour laquelle je l'ai transcrite dans la présentation des actes. Une telle position n'est pas nouvelle, finalement, et on la trouve par exemple dans l'œuvre de René Guénon³, et peut-être même aussi, plus récemment, chez François Jullien⁴. Mais j'ai voulu insister sur une vision occidentale de l'idée du « sens de l'Occident » en me référant à la façon dont Gadamer⁵ avait expliqué comment c'était la science qui présidait au fondement de l'unité culturelle de l'Occident, pour suggérer que c'est dans l'intellectualité que réside sa profonde réalité, et que c'est depuis les Lumières que s'est instituée une situation de rupture, avec l'avènement, précisément, d'une civilisation occidentale essentiellement matérialiste.

Cette focalisation sur l'idée de science et sur la notion de déclin de l'Occident, à la fin de mon article, a fait ressortir le lien que je ne pouvais manquer de faire avec T.S. Eliot et

-
1. Alphonse Dupront, *Le mythe de croisade*, Paris, Gallimard « bibliothèque des histoires » 4 vols., 1997.
 2. *Anabasis, a Poem by St John Perse*, traduction de T.S. Eliot, Londres, Faber & Faber, 1985.
 3. C'est la thèse forte de ses livres *Orient et Occident*, Paris, Trédaniel « Editions de la Maisnie », 1987 (reprend le texte original et son *addendum* de 1924) et *La crise du monde moderne*, Paris, Gallimard, 1946 (2^e édition, la première datant de 1927).
 4. François Jullien, Thierry Marchaise, *Penser d'un dehors (la Chine), entretiens d'extrême-Occident*, Paris, 2000.
 5. H.G. Gadamer, *L'héritage de l'Europe*, Paris, Rivages poche, 2003.

Spengler¹ dans ce contexte, mais elle a en fait aussi été inspirée par l'œuvre de Buckle, pour qui l'Angleterre était la nation la plus scientifiquement évoluée et la plus à même de représenter le sens de l'Occident et de la civilisation occidentale.

« Henry Thomas Buckle, ou l'Angleterre comme sens de l'Occident » (2006), [DR, 265-281].

Réfléchir sur le sens de l'Occident à partir d'une perspective centrée sur l'Angleterre a été le but de cet article qui clôt les actes des deux journées d'étude consacrées à l'idée d'Occident, et je voudrais reprendre ici les raisons principales qui expliquent pourquoi mon choix s'est porté sur H.T. Buckle. Pour commencer, l'Angleterre a été, au milieu du dix-neuvième siècle, le centre de gravité de la civilisation occidentale, au moins sur le plan économique et industriel. Il pouvait donc être intéressant d'étudier si la pensée anglaise avait développé une réflexion sur la marche de l'Occident et se demander quel rôle elle estimait être le sien dans ces circonstances, étant donné qu'elle était déjà parvenue à imposer son ascendant dans les Iles britanniques². La position de Buckle est assez caractéristique d'une certaine conception anglaise du *Rule, Britannia!* qu'Owen Chadwick considérait comme non-pertinente aujourd'hui³, bien que l'allocution de Tony Blair à l'occasion de l'annonce de sa démission en tant que Premier Ministre le 10 mai 2007 puisse laisser penser le contraire⁴. Je pense que l'œuvre de Buckle, pour la situer dans le contexte de l'article précédent, nous permet de comprendre comment l'Occident est devenu la « civilisation occidentale » en prenant appui sur son idée selon laquelle c'est l'Angleterre qui, la première, a porté haut le développement du libéralisme politique et économique dans le monde parce qu'elle avait réussi à s'affranchir de la spéculation métaphysique, de l'esprit théologique et superstitieux⁵. De plus, Buckle est un héritier des Lumières, non pas uniquement parce qu'il consi-

1. T.S. Eliot, *The Waste Land* (1922) in *Collected Poems (1909-1962)*, Londres, Faber & Faber, 1974 ; Oswald Spengler, *Le déclin de l'Occident* (1923), Paris, Gallimard, 1976.

2. Michael Hechter, *Internal Colonialism : The Celtic fringe in British National Development* / with a new introd. and a new appendix by the author, Londres & New Brunswick, Transaction pub., 1999; Michael Bentley, « The British State and its Historiography », *Visions sur le développement des États européens: théories et historiographies de l'État moderne : actes du colloque, Rome, 18-31 mars 1990* / organisé par la Fondation européenne de la science et l'École française de Rome, Wim Blockmans & J.P. Genet (Eds.), Rome, École Française de Rome, Paris, diff. de Boccard, 1993, p. 153-168.

3. Owen Chadwick (Pr.), « Professor Lord Acton », lecture delivered at Cambridge University on March 16, 1995 by Professor Owen Chadwick in celebration of the 100 years since Lord Acton assumed the Regius Chair of Modern History. Christa Rabbitt ed., (<http://www.acton.org/publicat/books/pla/>).

4. « In conclusion, he said: "Actually I've been lucky and very blessed. And this country is a blessed nation. The British are special - the world knows it, in our innermost thoughts we know it. This is the greatest nation on earth" » , BBC News, 05/10/2007.

5. H.T. Buckle, *History of Civilization in England*, with an introduction by Arthur Brisbane, New York,

dère que la raison seule peut parvenir à la vérité¹, mais aussi parce que son étude de la civilisation en Angleterre accorde à la civilisation matérielle qui triomphe au dix-neuvième siècle une place prépondérante². Cela m'a donc aussi permis de relier cette étude à certains thèmes de l'histoire des idées dans la civilisation britannique du dix-neuvième et du vingtième siècle.

Sur les deux volumes (comportant chacun deux parties) qui composent son ouvrage, je me suis surtout concentré sur la première partie du premier volume (son « Introduction générale », qui ne comporte pas moins de 362 pages) dans la mesure où c'est celle qui insiste le plus sur la domination anglaise, conformément à un modèle général d'évolution dont j'ai donné la structure dans mon article. Je ne compte pas reprendre ici la méthode que suit Buckle pour élaborer son modèle d'évolution des sociétés, et pour en déduire ce qui lui semble être des vérités indubitables dans la marche des civilisations; je ne commenterai pas non plus ses nombreuses contradictions puisque ce travail a été effectué dans l'article. Je voudrais cependant revenir sur l'énoncé des règles qui lui ont permis d'opposer la réussite anglaise à l'évolution des sociétés française, espagnole, allemande et écossaise pour insister davantage sur le fait qu'il a délibérément cherché à prouver à tous les niveaux en quoi l'Angleterre, parce qu'elle s'était donnée les moyens de devenir une civilisation portée par le désir de liberté et l'aspiration scientifique, était devenue supérieure.

Quand bien même Buckle reconnaît l'importance des Lumières françaises dans l'émergence de la science à un moment où l'Angleterre, à la mort de Locke, souffrait de ne pas avoir suffisamment de penseurs³, il explique que cette avancée française est due à l'autorité de Locke et au développement correspondant de l'anglomanie en France. Buckle a cherché avant tout à trouver des lois permettant de rendre cohérente la supériorité anglaise et d'y trouver les principes d'un héritage historique et intellectuel qui permettent à l'Angleterre, riche de cet héritage, de le conserver et de maintenir sa domination⁴. Elles sont exposées

Hearst's International Library Co. Publishers, 1913, Vol I, Part I, chapitres III et V en particulier.

1. *Ibid.*, p. 4-6.
2. *Ibid.* ainsi que le chapitre II dans le premier volume: Cf. la note 4 de la page 8 dans cette édition: « Hence, As I shall endeavour to prove in the next chapter, the immense importance of the physical phenomena which precede and often control the metaphysical ».
3. *Ibid.*, p. 636 (Vol I, Part II). Pages 515 *passim* pour la faillite intellectuelle de la France à cause de Louis XIV, l'influence de Locke en France et l'anglomanie résultante.
4. « To discover these fundamental laws will be the business of the Introduction; while, in the body of the work, I shall apply them to the history of England, and endeavour by their aid to work out the epochs through which we have successively passed, fix the basis of our present civilization, and indicate the path of our future progress », *Ibid.*, p. 672 (Vol I, Part II).

dans le résumé du début de son second volume¹, et Buckle reprend ensuite ce qui lui semble révélateur de l'histoire des idées en Espagne, en Allemagne, en Écosse et en Angleterre pour expliquer à chaque fois pourquoi c'est en Angleterre que s'est développée une civilisation puissante et pourquoi elle est devenue l'archétype même de la civilisation, ce en quoi ni l'Espagne, ni l'Écosse, par exemple, ne peuvent prétendre, soit du fait de l'emprise du sentiment de liberté en Angleterre, ce qui la distingue de l'Espagne²; soit de sa confiance en l'induction (anti-théologique par nature³), ce qui la distingue de l'Écosse (comme l'esprit écossais est naturellement déductif selon Buckle, il a été incapable de sortir l'Écosse de la superstition⁴, ce qui n'a pas été le sort de l'Angleterre, positiviste peut-être sans le savoir, et avant la date...)

En dépit du fait que son histoire personnelle peut être célébrée comme celle d'un authentique génie autodidacte, et que l'extraordinaire construction à laquelle il s'est livré a nécessité une richesse documentaire phénoménale qui fait de lui un auteur incomparable à son époque, Buckle est considéré comme un des pires représentants de l'historiographie positiviste, suscitant bien souvent des réactions contre ses « fabrications positivistes »⁵, et il n'y a pas loin à penser que le portrait d'une Angleterre triomphante dans son œuvre ne pouvait, finalement, que mal servir sa cause. Même si l'œuvre de Buckle me semble révélatrice de ce qu'une civilisation pensée sur le mode de la cristallisation peut révéler sur sa faiblesse métaphysique, ou sur la mise en cause des présupposés qui l'avaient fait naître et qui sont fondés, en ce qui concerne l'Occident, sur le modèle triple d'Athènes, de Rome et de Jérusalem, j'ai voulu y voir un moment de basculement dans la façon dont les victoriens ont pu

-
1. « 1st, That the progress of mankind depends on the success with which the laws of phenomena are investigated, and on the extent to which a knowledge of those laws is diffused. 2nd, That before such investigation can begin, a spirit of scepticism must arise, which, at first aiding the investigation, is afterwards aided by it. 3rd, That the discoveries thus made, increase the influence of intellectual truths, and diminish, relatively, not absolutely, the influence of moral truths; moral truths being more stationary than intellectual truths, and receiving fewer additions. 4th, That the great enemy of this movement, and therefore the great enemy of civilization, is the protective spirit; by which I mean the notion that society cannot prosper, unless the affairs of life are watched over and protected at nearly every turn by the state and the church; the state teaching men what they are to do, and the church teaching them what they are to believe. » *Ibid.*, p. 1 (Vol II, Part I).
 2. « We, in England, are a critical, dissatisfied, and captious people, constantly complaining of our rulers, suspecting their schemes, discussing their measures in a hostile spirit, allowing very little power either to the Church or to the Crown, managing our own affairs in our own way, and ready, on the slightest provocation, to renounce that conventional, lip-deep loyalty, which, having never really touched our hearts, is a habit lying on the surface, but not a passion rooted in the mind. » *Ibid.*, p. 29-30 (Vol II, Part I).
 3. *Ibid.*, p. 324.
 4. *Ibid.*, p. 459-462.
 5. R.G. Collingwood, *The Idea of History*, *op.cit.*, p. 144.

rendre compte de la force et de la pérennité de leur propre modèle. Dans cet article, j'ai bien entendu rapproché l'œuvre de Buckle de ce qui a été appelé la *Whig Interpretation of History*, popularisée par l'œuvre de Macaulay, car c'est dans cette période que l'Angleterre a pu relire son passé de sorte à justifier ses victoires. Mais je voudrais revenir brièvement sur l'émergence d'un contre-mouvement à ces célébrations, dont l'origine semble partir du moment, précisément, où le modèle d'une cristallisation de l'Occident en « civilisation occidentale » s'est effectuée et a pris de l'ampleur, paradoxalement en apparence, au moment de la célébration des réussites anglaises.

C'est en 1851, lors de la *Great Exhibition* au Crystal Palace à Londres, que Buckle a pris la décision symbolique d'écrire son œuvre. Symbolique, elle l'est si tant est que l'on estime que son œuvre cristallise la gloire de l'Angleterre au faîte de sa puissance au début des *fabulous fifties and sixties*, en même temps qu'elle illustre paradoxalement aussi la crainte de son déclin. Par un effet de renversement des fiertés, le sentiment d'être parvenu à l'apogée et d'assumer le rôle de guide en Occident et dans le monde s'est progressivement commué en peur d'une décadence possible. Cette idée vient appuyer la thématique de la « révolution des valeurs », qui a pu être ressentie comme la raison profonde de ce sentiment de déclin, et dont j'ai cherché à étudier les sources et les effets dans mes travaux antérieurs.

C'est comme si une réaction contre le triomphe de l'Angleterre était apparue dans les années qui ont suivi 1851¹. J'ai cherché à l'analyser en m'appuyant sur l'accroissement des peurs d'un déclin de la civilisation anglaise et de la civilisation occidentale dans les années qui ont suivi l'œuvre de Buckle, et j'ai considéré qu'il fallait voir la preuve d'un basculement dans l'appréhension générale concernant le destin de l'Angleterre dans le fait que la célébrité de Buckle, qui avait tant chanté la supériorité de l'Angleterre, était bien vite retombée.

Martin Joel Wiener a montré qu'il existait un lien entre le début du déclin de l'Angleterre industrielle vers le milieu du dix-neuvième siècle et l'idée générale d'un déclin britannique, thème qui allait devenir très important au vingtième siècle, et qu'il considère comme particulièrement visible dans le renouveau gothique à l'époque victorienne². Il évoque aussi la

1. « The evolution of ideas, sentiments, and values among the "educated classes" followed a course paralleling that of their social history. A watershed in this course was formed by the Great Exhibition of 1851[...] Yet the generation of the Great Exhibition was to mark an end and not a beginning », Martin J. Wiener, *English Culture and the Decline of the Industrial Spirit, 1850-1980*, Harmondsworth: Penguin Books, 1985, p. 27-28.
2. *Ibid.*, p. 28. Wiener fait remonter aux poètes romantiques cette réaction contre la révolution industrielle, mais le romantisme était déjà une réaction contre l'esprit des Lumières, ce qui l'inscrit bien dans une perspective civilisationnelle dépassant le cadre exclusif de la situation en Angleterre; voir à ce sujet le livre

mort des grands industriels anglais de la période précédente (Isambard Brunel, Robert Stephenson et Joseph Locke) à la fin des années 1850 pour suggérer que 1859 marquait effectivement la fin d'une ère. On peut ajouter d'autres repères comme la découverte du second principe de la thermodynamique en 1854, qui introduit subrepticement l'idée que les civilisations peuvent, elles aussi, être soumises au principe de l'entropie, ou encore la publication de *l'Origine des espèces* en 1859, qui a pu être interprétée symboliquement comme avalisant le fait que les civilisations pouvaient, elles aussi, être soumises à des lois qui décidaient de leur survie ou de leur disparition. Il n'est donc pas surprenant qu'une grande peur s'empare des témoins de la suprématie de l'Angleterre. Wiener avait mis une citation d'Enoch Powell en première page de son livre suggérant que l'imagination avait une part importante dans la façon dont on pouvait appréhender la marche des nations¹, et il estimait que c'était la montée en puissance de l'Angleterre qui avait suscité, par réaction, une tradition pessimiste s'effrayant de l'indigence intellectuelle et du manque d'âme de la civilisation industrielle. C'est comme si le déterminisme pessimiste était devenu proportionnellement l'inverse du déterminisme positiviste de Buckle. Dans cet article, j'ai donc proposé une déclinaison des différentes composantes de cette tradition pessimiste: un pessimisme racial, qui va des théories eugénistes de Galton à l'idée d'une supériorité des races germaniques (Galton *Hereditary Genius* [1866], Houston Stewart Chamberlain *The Foundations of the Nineteenth Century* [1899]); un pessimisme culturel, criant au déclin des valeurs spirituelles (John Ruskin, « The Nature of Gothic », dans *The Stones of Venice* [1853], Matthew Arnold *Culture and Anarchy* [1869]); un pessimisme économique et industriel, qui devient net à partir des années 1870 mais que Michael Dintenfass fait démarrer en 1850²; un pessimisme politique, consécutif à la montée en puissance du socialisme et du *New Unionism*, etc. Arthur Herman a insisté sur la fertilité du thème du déclin des civilisations à partir des Lumières, au moment justement où apparaît le mot « civilisation » en France et en Angleterre³, et sur l'accélération de son influence dans l'Angleterre victorienne dans la

d'Annie Le Brun, *Les châteaux de la subversion*, Paris, Gallimard folio-essais, 1982. L'idée selon laquelle un basculement intellectuel s'est produit à partir du milieu du dix-neuvième siècle est une thèse que Christopher Herbert a aussi tenté de confirmer, à travers la montée en puissance, selon lui, du courant relativiste (Cf. *Victorian Relativity: Radical Thought and Scientific Discovery*, *op.cit.*) C'est aussi le moment à partir duquel l'idéalisme commence d'influer directement sur les œuvres philosophiques (Ferrier, notamment) et d'être introduit progressivement au programme des enseignements à Oxford, grâce à Jowett en particulier.

1. « The life of nations no less than that of men is lived largely in the imagination », Wiener, *op.cit.*, p. v.
2. Michael Dintenfass, *The Decline of Industrial Britain, 1870-1980*, Londres & New York, Routledge, 1992 (voir notamment le premier chapitre).
3. Émile Benvéniste, « civilisation: contribution à l'histoire du mot », *Problèmes de linguistique générale*,

seconde moitié du dix-neuvième¹. Je pense que cela s'effectue probablement sur la base d'une certitude que l'Angleterre, considérée comme l'inspiratrice du mouvement de la civilisation occidentale, doit préserver l'héritage qui l'a établie dans sa puissance pour se maintenir dans sa position dominatrice, et qu'elle a peur de le perdre. Il était donc utile d'illustrer ce moment de l'histoire des idées en Angleterre et de réaliser une étude poussée d'un modèle de développement des civilisations et du rôle dominateur de l'Angleterre dans ce processus à partir de Buckle.

L'étude du courant utopique anglais, que j'ai faite peu de temps après l'écriture de cet article, m'a permis d'observer plus en détail le mouvement du paradoxe de la modernité et de la tradition qui en est le révélateur, à partir des tentatives humaines de réaliser un monde plus juste. La réflexion sur l'utopie est donc devenue un passage obligé de mes recherches, et elle s'est développée en deux articles principaux: le premier a tenté d'explorer les formes et les paradigmes caractéristiques du courant utopique anglais, le second de mettre en évidence les racines et la logique de l'utopie en regard de considérations sur l'homme qui concordent avec l'éthique de F.H. Bradley.

« Notes pour un modèle heuristique du genre utopique anglais » (2007), [DR, 282-306].
« Sauver l'utopie: la leçon de H.G. Wells dans *A Modern Utopia* » (Communication faite en mai 2008), [DR, 307- 322].²

La question de civilisation britannique au programme du capes en 2005 portant sur *News from Nowhere* (1890) de William Morris, l'université d'Artois avait organisé une journée d'étude demandant à des enseignants-chercheurs de présenter leurs travaux sur Morris et/ou sur l'utopie. J'ai donc pu utiliser, à cette occasion, les travaux de recherche que j'avais en-

op.cit.

1. « The fear of degeneration had now altered the horizons of nineteenth century liberalism. Progress in the classic sense of civilized man's economic and scientific advance no longer seemed enough to provide for a safe, stable society », Arthur Herman, *The Idea of Decline in Western History*, *op.cit.*, p. 130. Voir notamment le sous-chapitre « Progress, Decline, and Empire in Victorian Britain », p. 258-267.
2. Cette deuxième communication a été faite lors d'un colloque international sur l'utopie que j'ai organisé en mai 2008 avec l'aide de Madame Siyan Jin, professeur de chinois à l'université d'Artois. Les actes devaient être publiés en 2010. Cette communication a repris certains points développés dans mon premier article ainsi que dans ce document de synthèse: c'est la raison pour laquelle je présente ici ma réflexion sur l'utopie en associant les deux interventions. Le colloque, international parce qu'il faisait intervenir de nombreux chercheurs étrangers, a notamment permis de nouer des liens entre l'université d'Artois et l'institut Matteo Ricci de Macao, ouvrant sur la décision de travailler sur des projets en commun.

gagés pour animer un séminaire de Master sur le thème de l'utopie anglaise. La journée d'étude avait été organisée de telle sorte que le problème de l'utopie dans ses présupposés philosophiques était posé en premier lieu, avant que je n'intervienne pour proposer une histoire de l'idée d'utopie dans son contexte anglais; le reste de la journée d'étude a été consacré à des interprétations de l'œuvre de William Morris. Mon collègue philosophe ayant développé une étude abstraite sur l'impact des utopies¹, j'ai continué un moment sur sa lancée avant de suggérer une modélisation de la tradition utopique anglaise. Puis, j'ai mis en place une double analyse, diachronique et synchronique, pour tester mon modèle à partir d'un nombre que j'estimais représentatif d'utopies anglaises, avant de conclure en évoquant la situation caractéristique des utopies au dix-neuvième siècle.

Mon point de départ a été notre époque. Pour réfléchir sur l'idée d'utopie et comprendre ce qu'elle a pu représenter dans le passé et quelles ont été ses principales traditions, il est nécessaire d'essayer de prendre en considération ce que nous signifions aujourd'hui par le terme utopie. Or, j'ai constaté qu'après avoir célébré la fin des utopies au seuil des années 1980, la sphère médiatique avait remarqué leur renaissance depuis le début du nouveau millénaire, en notant que cette ré-émergence s'effectuait dans un contexte d'accélération de l'imprégnation des hautes technologies dans notre vie quotidienne. Les utopies seraient donc un reflet de situations typiques dans lesquelles se trouvent les hommes et les civilisations, et c'est leur rapport au contexte qui a retenu mon attention au départ, même si mes habitudes d'historien des idées me conduisent à penser que toute contextualisation doit être complétée par un point de vue plus souterrain; en l'occurrence par une détermination plus interne aux utopies permettant de saisir leur signification intime, par-delà les accidents de l'histoire, et quelle que soit la période qui nous occupe.

En l'occurrence, les utopies posent trois types de problèmes qui peuvent servir de typologie provisoire. Elles comportent, et c'est, me semble-t-il, le point fondamental, une réflexion sur la condition humaine et son adéquation à certaines valeurs, elles suggèrent un changement dans l'organisation sociale en proposant un modèle optimisé apparemment novateur, et elles entretiennent, par rapport à l'état d'avancement technique ou scientifique de la société de leur temps, une relation ambiguë essentiellement utilitaire et rarement théorique même si elles admettent certaines extrapolations. Si un rapport au contexte actuel est simple à faire à partir de cette typologie, puisque nous sommes en général sur-informés sur

1. « Puissance ou impuissance de l'utopie? », Intervention de Charles Coutel, professeur de philosophie à l'université d'Artois.

l'état de notre propre civilisation, l'affaire devient difficile quand on cherche à se rapprocher de situations historiques éloignées; et encore plus quand on essaie de réfléchir sur ce qui les a provoquées à l'origine.

Un examen moins sommaire sur la nature des utopies à l'heure actuelle permet d'avancer certaines hypothèses supplémentaires et de se rapprocher des circonstances qui l'ont vu naître en Angleterre au début du seizième siècle, un point sur lequel j'ai décidé d'insister dans ma deuxième communication pour montrer la continuité du discours utopique dans la pensée moderne et post-moderne.

A en croire Pierre Musso³, notre société a pratiquement réalisé le programme de l'utopie de Saint-Simon depuis l'avènement de l'internet; or, il ne nous semble pas que notre vie aie été modifiée outre mesure ces dernières années puisque nous n'avons pas le sentiment de vivre des temps utopiques, et là réside précisément une des limites du genre car les utopies reposent en général, dans la langue commune, sur l'idée qu'un changement radical peut s'opérer dans la condition humaine. C'est comme si l'utopie saint-simonienne n'en n'était plus une aujourd'hui, si les modifications de la condition humaine qu'elle préconisait nous semblent aujourd'hui aller de soi et ne pas revêtir de caractère utopique ou invraisemblable. A la fin des années 1960, Herbert Marcuse⁴ estimait que la renaissance des utopies n'était possible que si un renouveau anthropologique avait lieu, que les utopies étaient grevées par une certaine conception de l'individu et qu'il fallait, en bref, créer un « homme nouveau ». Cela signifie que l'homme est le centre de gravité des utopies, mais qu'il n'y a plus aujourd'hui d'autre façon de relancer le genre utopique que par une modification sensible de l'homme puisqu'il semble que l'on en soit arrivé à une limite dans les changements possibles de notre condition sociale. Pour Francis Fukuyama⁵, la chose est devenue techniquement possible: une modification (biologique, ou génétique) de l'humain, un « homme nouveau » donc, est à l'ordre du jour dans notre Occident hyper-technologique; et dans la mesure où l'organisation sociale est essentiellement fondée sur les caractéristiques de la nature humaine, cela pourrait induire des conséquences fondamentales dans notre société en modifiant profondément son organisation, en somme, l'histoire pourrait repartir... Or, l'origine de cette idée qui confère à l'être humain une valeur suprême et active dans la société re-

3. Pierre Musso, *Critique des réseaux*, Paris, P.U.F., coll. « la politique éclatée », 2003.

4. Herbert Marcuse, *La fin de l'utopie*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1968, P. 11.

5. Francis Fukuyama, *Our Postmodern Future : Consequences of the Biotechnology Revolution*, Londres, Profile Books, 2002; *The Great Disruption : Human Nature and the Reconstitution of Social Order*, New York, Free Press, 1999.

monte au début des temps modernes, au moment, précisément, où le genre utopique est né. Il existe donc une corrélation entre l'utopie et l'idéologie moderne, ce qui nous permet de comprendre pourquoi les utopies ont commencé à manquer de souffle avec la réalisation presque achevée du projet de cette idéologie moderne, une fois débarrassée des totalitarismes qui ont accompagné son évolution au vingtième siècle.

Attribuer à l'être humain une telle importance dans la société est appelé « individualisme » par Louis Dumont¹: il oppose ainsi l'individualisme à ce qu'il appelle le « holisme », qui subordonne l'individu à la totalité de la société. L'individualisme, Dumont en établit la genèse dans le christianisme et considère que le développement de l'individu en tant qu'être « moral »², c'est-à-dire lié à des valeurs, est un trait majeur de l'idéologie moderne. Louis Dumont fait remonter à Guillaume d'Occam, « le père spirituel des Anglo-Saxons modernes »³, les modifications dans l'acception de la doctrine officielle de l'Église qui sont à l'origine de la théorie moderne du droit⁴. Et ce sont ces changements de nature métaphysique qui consacrent la « naissance de l'Individu dans la philosophie et dans le droit »⁵, avec pour corollaire une « image volontairement appauvrie et péjorative »⁶ du droit de propriété. Or, tous ces thèmes sont centraux dans l'utopie de Thomas More, qui inaugure les règles du genre en 1516.

La montée en puissance du pouvoir de l'État s'est faite à l'encontre de l'institution de l'Église à partir de l'époque moderne, et l'apparition du genre de l'utopie dans ce processus est donc fondamentale en ceci que l'utopie, fondée sur une conception « individualiste » de la nature humaine, d'origine chrétienne mais modifiée depuis la fin du Moyen-Âge, est forte d'un potentiel qui allait accompagner les péripéties de l'évolution de l'État et de l'accroissement progressif des libertés humaines, protestant contre l'iniquité des situations de la société eu égard aux dispositions du droit censés la régir, et qui doivent constamment être adaptées à de nouvelles valeurs ou à des circonstances inédites.

Il devenait alors possible d'associer l'idée d'utopie aux bouleversements politiques et sociaux qu'a connus l'Europe chrétienne à partir des temps modernes, et notamment en An-

1. Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme: une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil Points-essais, 1983, p. 37.

2. *Ibid.*, p. 84.

3. *Ibid.*, p. 86 n 2.

4. « Il n'y a pas de loi naturelle déduite d'un ordre idéal des choses; il n'y a rien au-delà de la loi réelle posée soit par Dieu, soit par l'homme avec la permission de Dieu, la *loi positive* [...] Occam est ainsi le fondateur de la « théorie subjective » du droit, qui est en fait la théorie moderne du droit », *Ibid.*, p.87.

5. *Ibid.*, p. 88.

6. Michel Villey, *La formation de la pensée juridique moderne. Le Franciscanisme et le Droit*, Paris, Les Cours de droit, 1963, p. 257. Cité par Dumont, *op.cit.*, p. 88.

gleterre, non seulement du fait de la prégnance du nominalisme chez les penseurs anglais, mais aussi parce que le constitutionnalisme médiéval et une certaine tradition d'opposition à l'Église romaine en Angleterre constituaient déjà un terreau fertile pour un courant d'idées reposant sur une conception moderne de l'individu.

C'est ainsi que j'en suis venu à proposer un modèle pour caractériser les utopies dans un registre qui tienne compte de l'évolution des circonstances dans lesquelles on pouvait penser l'homme dans une organisation optimisée avec les valeurs de son temps. Et j'ai repris, en le transformant, un modèle de développement typique dont je m'étais déjà servi pour analyser la vie et l'œuvre de T.S. Eliot:

- Critique des valeurs déclinantes
- Annonce des valeurs de renaissance
- Réalisation des nouvelles valeurs

Mais un paradoxe est vite apparu, car si le discours utopique est l'expression d'une insatisfaction profonde quant aux conditions sociales, politiques, économiques ou autres, la société idéale qu'il décrit renvoie toujours à une tradition philosophique ou littéraire de l'antiquité, ce que j'ai mis en évidence à travers la présentation de trois utopies (*Utopia* (1516) de More, *The New Atlantis* (1627) de Bacon, et *The Isle of Pines* (1668) de Henry Neville) qui inaugurent trois traditions particulières, trois courants principaux (respectivement, l'utopie républicaine et constitutionnaliste, l'utopie scientifique et technologique, et le voyage imaginaire) à partir desquels se sont constituées les utopies anglaises, nonobstant certaines variations à partir du genre initial, comme la robinsonade et le récit fantastique.

Armand Mattelart¹ soutient l'idée selon laquelle l'utopie de More est le reflet d'un désir de compenser la perte de l'unité spirituelle du monde médiéval chrétien, de ressusciter une *Civitas Christiana* dans un monde qui non seulement s'en détachait mais était aussi devenu le lieu de guerres interminables; j'en ai gardé l'idée que la dimension critique des utopies servait à réclamer un ordre dans le désordre, à prôner un retour à des valeurs stables et sereines. A un *logos* dévoyé l'utopie substituait donc un *palaïos logos* qu'il s'agissait de reprendre et de rectifier, ce qui est la thèse principale de Jean Servier dans son livre sur l'uto-

1. Armand Mattelart, *Histoire de l'utopie planétaire : de la cité prophétique à la société globale*, Paris, La Découverte, 2000.

pie¹. C'est la raison pour laquelle j'ai pu écrire que l'utopie désignait *un lieu de rencontre de la modernité et de la tradition*, et que c'est au dix-neuvième siècle que ce lieu imaginaire s'était mué en un espace d'affrontement idéologique, lorsque le désir de faire triompher les idées utopiques dans le monde réel s'est réalisé concrètement dans un contexte de « révolution des valeurs ». L'utopie s'est ainsi intégrée dans la logique du discours politique et a perdu son capital critique et subversif qui est fonction de ce que Karl Mannheim avait appelé sa « non-congruence » avec la réalité². N'est-ce pas du fait du peu de crédit de ce statut de non-congruence que William Morris avait repoussé la réalisation de son utopie non pas dans un autre lieu mais dans un autre temps, puisque les problématiques et l'organisation dans son utopie faisaient partie d'un programme politique réel? Mais est-on encore fondé à parler d'utopie dans ces circonstances?

Le travail de Gregory Claeys³ m'a été d'un grand secours pour faire apparaître une généalogie des utopies anglaises, et j'ai cherché à réaliser une synthèse montrant l'intégration progressive des utopies dans le discours politique, en signalant des œuvres marquantes et en soulignant certains moments de transition importants dans le paysage intellectuel britannique du dix-huitième siècle. Une telle tâche est évidemment généralisante mais elle visait donc un projet précis. Dans l'évaluation du modèle de fonctionnement des utopies que j'avais proposé, j'ai insisté sur le fait que la pensée utopique anglaise se tenait essentiellement sur le terrain de la critique, qu'elle proposait souvent une forme d'idéal rural qui suggérait une véritable antipathie pour la vie urbaine, écartait les usages non strictement utilitaires de la science et de la technique, et stigmatisait la violence et la dégénérescence morale produite par la civilisation de leur temps. J'ai ajouté que les utopies libérales avaient eu un rôle important dans l'évolution du courant utopique, non seulement parce qu'elles avaient constitué un courant utopique inversé⁴ qui utilisait les ressorts narratifs de l'utopie tout en inversant leur morale sous-jacente, mais aussi et surtout parce qu'elles avaient préparé la réflexion philosophique qui allait donner naissance au libéralisme et à l'utilitarisme, facilitant ainsi l'admission des utopies dans le discours politique et social et préparant leur tentatives de réalisation de leurs valeurs dans le monde réel.

1. « Elle [L'utopie] est avant tout une volonté de retour aux structures immuables d'une cité traditionnelle dont ils se veulent les maîtres éclairés, une cité se dressant par-delà les eaux troubles du rêve comme une île au bout de l'océan, comme la Cité de l'Homme délivré de ses angoisses, au bout de la nuit », Jean Serrier, *Histoire de l'utopie*, Paris, Idées / Gallimard, 1967, p. 27.

2. Karl Mannheim, *Idéologie et utopie* (1929), Paris, Marcel Rivière et Cie, 1956.

3. Gregory Claeys (ed.), *Modern British Utopias, 1700-1850*, Londres, Pickering & Chatto, 8 vols., 1997.

4. Bernard Mandeville, *Fable of the Bees* (1714) en est un exemple classique.

Les utopies anglaises sont souvent des idéologies de l'ordre puisqu'elles tendent à rejoindre un espace traditionnel, une loi primitive qui permettrait de restaurer un ordre dans une société perçue comme inique, chaotique et indigente; mais elles ont perdu peu à peu leur statut initial à partir du moment où elles sont passées d'une évocation de valeurs préférables à une tentative de réalisation de ces valeurs. L'utopie est donc aussi un paradoxe de la modernité dans la mesure où elle épouse la condition de l'homme moderne en même temps qu'elle vise une restauration de la tradition. Comme je l'explique dans l'article, la Révolution française a joué un rôle crucial dans cette évolution; mais cela signifie aussi que le dix-neuvième siècle a porté le paradoxe utopique au point où le genre utopique a fini par disparaître; où, rencontrant le dilemme du progrès et de son absorption inéluctable dans la tradition en situation réelle et non plus imaginaire, il ne lui restait plus, pour rester une utopie, qu'à militer pour une conception renouvelée de l'image de l'homme dans la civilisation.

Si donc l'homme est le centre de gravité des utopies, et si le développement des utopies est concomitant de l'évolution de l'individualisme, ne peut-on pas dire que le discours utopique porte, à travers ses trois courants principaux (constitutionnaliste, scientifique et imaginaire), sur trois fonctions humaines cardinales: la fonction sociale, le pouvoir intellectuel et spéculatif, l'imaginaire et les passions? Ce discours peut-il encore refuser de croire que les utopies sont mortes aujourd'hui, du fait que le projet de l'idéologie moderne, l'individualisme, est achevé? Que reste-t-il à faire en dehors d'une modification (génétique?) de l'homme pour « sauver l'utopie »? C'est à cette question que j'ai tenté de répondre dans mon deuxième article, en présentant une vision wellsienne attirée vers un futur où triomphe une conception hégélianisante, au sens large, de la vie éthique, qui n'élude pas l'extrême diversité de la nature humaine.

Sauver l'utopie? Tel est peut-être effectivement le sens qu'il faut donner à la tentative utopiste de H.G. Wells, qui a cherché à remplacer la vision statique de l'utopie par une conception « cinétique », intégrant le mouvement du progrès porté par le dix-neuvième siècle pour ouvrir à l'utopie l'imaginaire de la science-fiction.

Ces études sur l'utopie s'inscrivent fortement dans ma réflexion sur le mouvement de la civilisation occidentale, et j'ai donc eu l'occasion de montrer que le contexte anglais était particulièrement intéressant dans cette perspective. Dans article préparé en même temps que

ma première étude sur l'utopie, j'ai essayé de présenter les utopies personnelles d'Henry Adams et de T.S. Eliot, situées dans le monde merveilleux du Moyen-Âge, où le retour dans un lieu considéré comme cohérent, homogène et spirituellement riche, en opposition à un monde réel estimé indigent, est un aspect principal de leur œuvre où se joue l'idée même de civilisation.

« Henry Adams et T.S. Eliot: deux figures américaines du retour vers l'Europe comme Orient originel » (2007), [DR, 323-337].

En reprenant l'expression du secrétaire américain à la Défense Donald Rumsfeld, les organisateurs de la journée d'étude « La vieille Europe et l'Amérique » s'inscrivaient dans la continuité d'un axe de réflexion sur le thème de l'Occident que j'avais instauré au sein du centre de recherches de notre UFR de langues avec mon collègue Charles Coutel, professeur de philosophie. Cette perspective s'est d'ailleurs poursuivie en 2005 et 2006 quand j'ai organisé deux autres journées d'étude avec l'aide d'une collègue professeur de chinois sur le thème « Orient-Occident: dialogue sur l'ailleurs ». Ce thème de réflexion a depuis été reconnu comme constituant un axe de recherche définitif à l'université d'Artois¹, lorsque les centres de recherches des composantes Lettres et Langues ont fusionné pour constituer l'équipe d'accueil « Textes et Cultures » en 2006.

« La vieille Europe et l'Amérique » renvoie directement aux circonstances du début de la seconde « guerre du Golfe », mais ce thème en appelle aussi à une étude des liens entre l'Occident et ce que René Guénon qualifiait d'« extrême-Occident »². L'affirmation de Donald Rumsfeld contient un message implicite. Le mouvement de l'Occident depuis le seizième siècle s'étant effectué en direction de l'Amérique, et ce mouvement ne s'étant pas arrêté car la marche vers l'ouest s'est inscrite dans le mythe de la frontière aux États-Unis, Donald Rumsfeld signifiait par son expression que la « vieille Europe » était désormais

1. J'ai présenté cet axe de recherche dans l'introduction de l'ouvrage qui suit *Les sens de l'Occident*, et dont la publication est prévue pour l'automne 2009, *Orient-Occident: dialogue sur l'ailleurs*; voir DR, 338-346.

2. René Guénon, *Orient et Occident*, Paris, Trédaniel (éditions de La Maisnie), 1987, p. 22 : « [...] nous pensons surtout ici aux Américains, qui en sont à une phase plus « avancée », si l'on peut dire, de la même civilisation : mentalement aussi bien que géographiquement, l'Amérique actuelle est vraiment l'« Extrême-Occident » ; et l'Europe suivra, sans aucun doute [...] ».

« hors-jeu » dans l'évolution du monde. C'est une idée que l'on retrouve très fréquemment chez les néo-conservateurs américains¹.

Mais on pourrait soutenir à l'inverse que « *Westward Ho!* »² peut aussi signifier un voyage au bout du néant, un « *Worstward Ho!* », un « Cap au pire » pour reprendre le titre de la traduction d'Édith Fournier de l'œuvre de Beckett³; que le mouvement de la modernité vers l'Amérique a été une avancée vers la souffrance et la détresse et qu'il s'est débarrassé progressivement de ce qu'il y avait de plus profond et de plus beau en Europe. C'est dans cette perspective que j'ai décidé d'étudier deux figures du retour vers la « vieille Europe », deux tentatives de fuir l'Amérique et ce qu'elle représentait pour retourner en Europe: pour s'échapper d'une civilisation perçue comme désespérante. Mais cette Europe est véritablement vieille et ce n'est pas celle que nous connaissons aujourd'hui; ou plutôt, c'est un lieu qui transcende le temps pour s'établir au Moyen-Âge, c'est le monde de Dante et des cathédrales, c'est une « vieille Europe » encore étrangère au monde de la modernité.

Dans *Protestantisme et modernité*, Ernst Troeltsch⁴ avait étudié la façon dont les conditions intellectuelles et religieuses de l'ancienne culture médiévale avaient connu une accélération de leur désagrégation en Nouvelle-Angleterre. C'est comme si l'Amérique était à la pointe de la modernité et en esquissait les caractéristiques les plus significatives. Or, c'est justement cette Nouvelle-Angleterre qu'Henry Adams et T.S. Eliot avaient décidé de quitter pour retrouver en Europe les conditions d'un ressourcement spirituel, pour effectuer un voyage à rebours de la marche matérialiste et utilitariste de la civilisation occidentale. Ce voyage vers une patrie rêvée est aussi un voyage métaphorique dans le temps pour retrouver un lieu européen utopique, mental et géographique, dans la vieille Europe. Mais comment comprendre le mécanisme de cette quête? Opère-t-il un soulagement de l'être par une forme de retraite spirituelle, ou bien consiste-t-il en un effort constructif en vue d'une renaissance à l'envers? C'est ce que cet article a essayé de découvrir en analysant les œuvres d'Henry Adams et de T.S. Eliot.

-
1. John Fonte, « Paradise », *National Review*, Vol. 55 Issue 6, p. 5 (7/4/2003), voir aussi « The Ideological War within the West », *Foreign Policy Research Institute*, Volume 3, N° 6, Mai 2002(<http://www.fpri.org/ww/0306.200205.fonte.ideologicalwarwithinthewest.html>).
 2. Cf. Charles Kingsley, *Westward Ho!* (1855), mais j'utilise cette expression dans son sens usuel pour désigner la migration qui s'est faite en direction de l'Amérique, et le mouvement vers l'ouest, pour repousser la frontière.
 3. Samuel Beckett, *Cap au pire*, Paris, Minuit, 1991 (l'œuvre de Beckett date de 1983).
 4. Ernst Troeltsch, *Protestantisme et modernité*, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque des sciences humaines »), (1911) 1991, p. 118-119.

Dans *Culture and Anarchy* (1869), Matthew Arnold avait abordé le monde moderne sous l'angle de la culture et avait ajouté, à la critique de ce que Carlyle avait stigmatisé quarante années plus tôt comme l'âge mécanique de la civilisation matérielle dans « Signs of the Times » (1829)¹, une opposition entre le monde extérieur de la culture du philistin et le monde intérieur de l'esprit, où s'exprime la douceur et la lumière (*sweetness and light*)². Parlant des idéaux américains du début du dix-neuvième siècle, Adams suggérait que les États-Unis, estimant que l'Europe était en pleine décrépitude, et voulant s'ériger sur les idéaux de la liberté et de la modernité, avaient délibérément choisi d'épouser la logique de ce monde philistin³ et s'étaient construits non sur la culture mais sur des appétits grossiers:

*Reversing the old-world system, the American stimulant increased in energy as it reached the lowest and most ignorant class, dragging and whirling them upward as in the blast of a furnace. The penniless and homeless Scotch or Irish immigrant was caught and consumed by it; for every stroke of the axe and the hoe made him a capitalist, and made gentlemen of his children*⁴.

Et T.S. Eliot marchait pour ainsi dire dans ses pas quand il estimait que devenir un Européen était un signe de perfection pour un Américain, mais que c'était devenir un Européen dans une Europe qui n'existait plus⁵. Adams conçoit son retour vers l'Europe comme un basculement dans le temps; comme l'ouverture de la porte d'une cathédrale du XIII^e siècle. Retourner vers l'Europe, c'est pour Adams franchir un pont temporel et se retrouver en plein mystère des cathédrales⁶. Mais il estime qu'une préparation intellectuelle est nécessaire pour réaliser ce franchissement temporel et ses textes évoquent une sémantique du déconditionnement, de la libération du monde moderne qui n'est pas sans rappeler celle d'un éveil mystique. L'ouverture de la porte temporelle qui mène à une revitalisation spirituelle est présentée dans son ouvrage autobiographique *The Education of Henry Adams*

1. Thomas Carlyle, « Signs of the Times » (1829), *Edinburgh Review*, n° 90 in *Miscellaneous Essays*, Londres: Chapman and Hall, 1888, vol. II, p. 230-252.

2. Matthew Arnold, *Culture and Anarchy*, in *Selected Prose*, Harmondsworth, Penguin Classics, 1987, p. 209-213.

3. Henry Adams, « American Ideals 1800 », *History of the United States During the Administrations of Thomas Jefferson*, New York, The Library of America, 1986 [1889-91], p. 108.

4. *Ibid.*, p. 109.

5. It is the final perfection, the consummation of an American to become, not an Englishman, but a European – something which no born European, no person of any European nationality can become », « In Memory of Henry James », *Egoist*, v/1 (January 1918).

6. « [...] turning at times towards the church door which is the *pons seclorum*, the bridge of ages between us and our ancestors. Now that we have made an attempt, such as it is, to get our minds into a condition to cross the bridge without breaking down in the effort, we enter the church and stand face to face with eleventh-century architecture [...] ». Henry Adams, *Mont Saint Michel and Chartres*, Harmondsworth, Penguin, 1986, p. 11.

comme la conclusion logique de sa situation personnelle. Il la commente comme l'aboutissement d'un profond pessimisme¹ dont il fait remonter l'origine à son refus du positivisme et du darwinisme², ainsi qu'à la panique financière de 1893 aux États-Unis. C'est à la suite de cet événement que, convaincus d'être confrontés à la preuve de la faillite du système économique et social du monde moderne, son frère s'est lancé dans l'écriture d'un ouvrage sur *The Law of Civilization and Decay* tandis que lui s'investissait dans sa quête d'ordre et d'impersonnalité³.

Comme Adams, Eliot s'est impliqué dans une quête de la tradition et de l'impersonnalité, une quête comprise comme une reprise et une transmission du sens profond de la culture occidentale, et qui se retrouve dans le christianisme médiéval. Comme Adams également, il est issu de la Nouvelle-Angleterre et a connu l'atmosphère intellectuelle à Boston et à Harvard; et il en a même conçu une série de poèmes, ses *Boston Poems*, qui sont une première évocation d'un désert spirituel, une première vision de ce qui est devenu plus tard *The Waste Land*. Relier les siècles est aussi une quête qui a débuté, pour Eliot, pendant les cours d'Irving Babbitt sur la théorie du passé vivant et la valeur de la tradition, ainsi que pendant ceux de George Santayana sur l'histoire des idées occidentales et la philosophie de l'histoire⁴.

Adams et Eliot incarnent le paradoxe du retour de la modernité à la tradition pour résoudre et dépasser la révolution des valeurs, et certains commentateurs⁵ ont insisté sur la filiation intellectuelle qui va d'Emerson à Eliot en passant par Adams, qui n'effectue donc pas un retour éclectique à la tradition mais consiste en une quête d'absolu pour résoudre la crise spirituelle qui les rongait. Cette recherche de l'absolu est considérée comme un aboutissement logique dans une situation où les repères peinent à donner du monde une explication sereine et aboutie. C'est une démarche de même nature, quoique de degré différent parce que le registre n'était pas le même, qui a guidé Francis Herbert Bradley.

-
1. Letter, October 28, 1894, to Charles Milnes Gaskell. *Letters*, Vol. 2, p. 57, ed. Worthington Chauncy Ford, Boston, Houghton Mifflin, 1938.
 2. Voir les chapitres « Darwinism » et « Chicago » dans *The Education of Henry Adams*, Boston: Houghton Mifflin Company, 1973.
 3. *Ibid.*, p. 337 *passim*.
 4. C. Behr, *T.S. Eliot: A Chronology of his Life and Works*, Londres, Macmillan, 1983, p. 4.
 5. H.B. Parkes, « The Puritan Heresy », in Henry Bamford (ed.) *The Pragmatist Test: Essays on the History of Ideas*, San Francisco, Colt, 1941. Cité par Lyndall Gordon dans son livre *Eliot's Early Years*, Oxford, O.U.P., 1988, p. 13.

« F.H. Bradley et Nagarjuna: enquête sur des lieux épistémologiques communs » (communication faite en 2005, publication prévue pour l'automne 2009), [DR, 347-358]

F. H. Bradley est un auteur difficile à comprendre, même pour les Anglo-Saxons, et c'est la raison pour laquelle des ré-évaluations de sa philosophie apparaissent régulièrement, où il est toujours observé que sa philosophie a été injustement négligée. W.H. Walsh¹, au début des années 1960, avait fait le point sur la mise à l'écart dont son œuvre avait souffert, avait proposé quelques éléments susceptibles de le rétablir comme un philosophe majeur, et en avait appelé à un examen renouvelé de ses écrits les plus caractéristiques, dont son ouvrage principal *Appearance and Reality* (1893). Le début des années 1980 a entamé une seconde phase de redécouverte, qui s'est concrétisée par la constitution d'une *Bradley Society* en 1995, pourvue d'une revue, *Bradley Studies: The Journal of the Bradley Society*², et comportant des membres dont le but clairement annoncé était de promouvoir une reconnaissance de la philosophie de Bradley. Stewart Candlish, par exemple, remarquait que les philosophes avaient pris l'habitude de se référer à une interprétation trompeuse de l'œuvre de Bradley (*a Bradley stereotype*) qui n'avait rien à voir avec la philosophie réelle de l'auteur et qui laissait de côté des idées intéressantes, à la marge du canon philosophique moderne³. Or, c'est précisément la déviation par rapport à cette façon habituelle de faire de la philosophie qui avait causé la dépréciation de sa philosophie, et c'est aussi ce qui a fondé l'intérêt principal de mon étude.

C'est mon premier article dédié à la philosophie de Bradley, mais presque toute mon activité de recherche, depuis mes travaux sur T.S. Eliot, s'est indirectement dirigée vers une clarification et une contextualisation de sa philosophie. Que ce soit dans mon livre sur Eliot, où une vingtaine de pages sont consacrées à l'étude qu'Eliot avait faite de Bradley dans sa thèse de philosophie, ou dans mon approche de l'historiographie anglaise du dix-neuvième siècle, la pensée de Bradley m'a accompagné et a constitué un horizon sur lequel se sont détachés des problèmes et des questions que j'ai essayé de traiter progressivement. Le

-
1. W.H. Walsh, « Bradley et la métaphysique », *Les études philosophiques* (vol. 15, janvier-mars 1960), p. 29-50 (traduction de Pierre Fruchon).
 2. Celle-ci a récemment fusionné avec la *Collingwood Society*, dont le centre se trouve aujourd'hui à Cardiff (The Collingwood and British Idealism Centre); elle dispose actuellement d'une revue, *Collingwood and British Idealism Studies incorporating Bradley Studies*, dont la publication est bi-annuelle. Pour un historique de la réception critique de Bradley, voir l'introduction de *F.H. Bradley et l'idéalisme britannique, les années de formation (1865-1876)*.
 3. Stewart Candlish, « The Truth about F.H. Bradley » (*Mind*, New Series, vol. 98, N° 391, July 1989, p. 331-348), voir p. 331.

temps pour moi était venu d'une étude systématique de son œuvre, et cet article, un peu généraliste, a donc constitué pour moi une entrée en matière.

Du fait que j'aborde les thèmes et les auteurs qui m'occupent en historien des idées, j'ai commencé par contextualiser l'œuvre de Bradley: j'ai cherché à l'insérer dans son temps comme dans la logique d'une réflexion sur la civilisation occidentale que je menais depuis quelque temps. A ce titre, mes études sur les thèmes de l'Occident, du rapport à l'Orient, et de l'utopie m'ont permis de poser dans cet article que Bradley et sa philosophie constituaient une perspective où les problématiques victoriennes prenaient un sens. Mais cet article a aussi été l'occasion d'une étude moins contextuelle de Bradley: je me suis donc dirigé très progressivement vers une étude érudite de sa vie et de son œuvre, et cela occupe dorénavant la plus grande partie de mes recherches. Avant de donner quelques détails sur mes travaux les plus récents et sur la traduction d'*Appearance and Reality* que j'ai commencée, je voudrais reprendre la structure de cet article pour mieux expliquer la façon dont j'ai essayé de construire une clef qui me permette d'entrer dans sa philosophie.

La première étape a été de suggérer qu'il était possible de partir de Nagarjuna. Bradley et Nagarjuna ont de nombreux points en commun, dont le moindre n'est pas celui d'avoir été des témoins critiques et de s'être opposés aux conventions philosophiques de leur temps: tous deux sont des auteurs paradoxaux en ceci qu'ils ont été très influents à leur époque et qu'ils ne sont plus étudiés que par quelques spécialistes aujourd'hui. Qui plus est, l'idée de les rapprocher ne me serait jamais venue à l'esprit si je n'avais pas examiné la façon dont T.S. Eliot, au seuil des années 1910, s'était intéressé à l'œuvre de Nagarjuna avant de décider d'écrire sa thèse de philosophie sur Bradley.

Mais leur présence en simultané dans l'esprit d'Eliot n'était pas suffisante pour s'assurer de la possibilité de comparer leurs œuvres et c'est pourquoi j'ai pensé qu'il était possible d'envisager le fait que leurs pensées se tenaient sur un terrain philosophique particulier, en marge des représentations usuelles de leurs époques respectives, en dehors du temps et de l'espace. Mais je ne pouvais le faire qu'à la condition de poser ce terrain métaphorique comme un « ailleurs mental », qui se construisait précisément aux marches de l'empire des idées conventionnelles. Pour compléter cette métaphore, Nagarjuna et Bradley peuvent être représentés comme des postes avancés de la pensée orientale et occidentale, cherchant à explorer les frontières ultimes afin de les protéger en s'efforçant de cartographier, de définir et de mettre en ordre ce qui n'entrait pas dans les habitudes de pensée. Il m'était pos-

sible de le faire en insistant sur le fait que ces deux philosophes avaient tenté de dé-construire la pensée de leur temps, de revenir sur ses présupposés, pour en creuser la profondeur et affirmer une nouvelle façon de voir les choses qui tienne compte des apories et des contradictions mises à jour. C'est ainsi que j'en suis venu à la notion d'*emendatio intellectus*, cette clef à partir de laquelle je me suis ouvert un chemin dans l'œuvre de Bradley et qui m'a permis de modéliser ses rapports à la philosophie. Les commentaires de Guy Bugault¹, qui a détaillé le fonctionnement de cette *emendatio intellectus* chez Nagarjuna, ont été d'une grande importance dans la mise en place de cette notion critique, mais il faut dire aussi que la vie et l'œuvre de Bradley s'y prêtent facilement. En effet, presque tous les commentateurs de son œuvre insistent sur l'aspect critique, sceptique de son œuvre en même temps que sur son attitude d'observateur scrupuleux, perspicace et très critique des choses de la vie². J'ajouterai que cette radicalité critique de Bradley m'a été très utile pour situer l'histoire des idées en Angleterre pendant la période victorienne et pour mettre en valeur, notamment, certains thèmes de la révolution des valeurs que j'avais déjà explorés. Le plan de son livre principal, *Appearance and Reality*, correspond même à ce mouvement critique: la première partie (« Appearance ») consistant en une dé-construction systématique des catégories principales de la philosophie occidentale, alors que la deuxième partie (« Reality ») expose une philosophie de l'absolu permettant de sortir des contradictions pour instaurer un système cohérent et stable.

Du fait de sa nature radicale, il était nécessaire que je montre en quoi la philosophie de Bradley était irréductible à des lectures simplifiées, comme celles qui le désignent soit comme un idéaliste pur, soit comme un hégélien inconditionnel. Il fallait que je montre aussi en quoi les philosophies de Russell et de Moore, qui s'étaient largement construites sur une mise en question des principes de la philosophie bradleyenne, n'avaient opéré qu'une pétition de principe qui ne rend pas justice à la profondeur de ses vues.

La seconde étape, dans mon article, a consisté à prolonger cette opération: elle a cherché à montrer que certains thèmes fondamentaux de la pensée de Nagarjuna pouvaient aider à mieux comprendre certains points difficiles de Bradley du fait, précisément, qu'ils n'étaient

1. Cf. l'introduction de Guy Bugault à sa traduction de la *madhyamaka* de Nagarjuna *Stances du milieu par excellence*, Paris, Gallimard, coll. « Connaissance de l'Orient », 2002. Voir aussi son autre ouvrage sur la pensée indienne: *L'Inde pense-t-elle?*, Paris, P.U.F., 1994.

2. Voir par exemple ce qu'écrit Richard Wollheim dans sa monographie sur Bradley: « [...] the love of polemic, when no longer seen as a trick or mannerism, leads us to the core of Bradley's philosophical temperament. From first to last his thought is critical in inspiration », *F.H. Bradley*, Harmondsworth, Penguin Books, 1959, p. 17.

pas conventionnels: parce qu'ils étaient étrangers à une façon classique d'aborder la logique en Occident. J'ai étudié tour à tour la loi de la « co-production conditionnée » (vacuité des choses quand elles sont prises indépendamment des autres) et la loi dite des « deux vérités » (coexistence de la vérité conventionnelle et de la vérité réelle) dans la pensée de Nagarjuna pour montrer qu'elles permettaient d'éclairer utilement la position de Bradley concernant les relations (toutes les choses existent en vertu de leurs relations, et n'ont pas d'existence autonome) et son exposition de l'idée d'absolu (apparence et réalité sont deux aspects de la même chose, elles coexistent [*togetherness*]).

Enfin, je me suis concentré sur la divergence principale entre Nagarjuna et Bradley, ainsi que sur l'irréductibilité de la pensée occidentale à la pensée orientale: en effet, la sotériologie directe de Nagarjuna n'a pas d'équivalent chez Bradley. Mais j'ai quand même suggéré une piste pour un rapprochement possible: en effet, Bradley estime, dans sa théorie des degrés de vérité et de réalité¹, qu'il existe un moyen de savoir si l'on s'approche de la vérité ou si l'on s'en écarte. Plus nous sommes éloignés de la réalité et plus se fait sentir un besoin d'adéquation, une nécessité de parvenir à accorder notre sentiment profond non conscient (situé dans une phase anté-prédicative [*feeling, immediate experience*]), avec notre expérience sentie et consciente (*sentient experience*). On peut donc concevoir une application morale de ce principe, ce que Bradley avait fait dans *Ethical Studies* (1876), en remarquant que la finalité de l'homme était de réaliser une volonté qui le dépassait quand bien même elle était profondément ancrée en lui.

Quant à l'irréductibilité des pensées orientale et occidentale, ce que je devais analyser pour insister une fois encore sur le fait qu'il était possible de rapprocher Bradley et Nagarjuna en les retirant d'une contextualisation réductrice, j'ai cherché à montrer que les chances d'une influence directe ou indirecte de la pensée de Nagarjuna sur Bradley étaient pour ainsi dire nulles. Qui plus est, j'ai tenté de prouver que la civilisation occidentale s'était approprié certains éléments de la pensée orientale, le bouddhisme notamment, mais que leur localisation textuelle en Occident ainsi que le discrédit qui les avait frappés du fait des circonstances idéologiques de la période ne pouvaient permettre d'appuyer la thèse selon laquelle il aurait existé en Occident une influence orientale authentique et puissante susceptible d'avoir inspiré Bradley. La « renaissance orientale » et l'orientalisme n'ont été que le reflet de la « révolution des valeurs » au dix-neuvième siècle.

1. F.H. Bradley, « Degrees of Truth and Reality » *Appearance and Reality*, Londres, Sonnenschein, 1897 (2^e édition), p. 359-400.

Je pense qu'il est possible de comparer ces deux philosophies pour mieux saisir l'horizon de la pensée humaine dans chacun des deux grands foyers de la civilisation, l'orientale et l'occidentale, et pour instruire la validité épistémologique d'un « ailleurs mental » à partir duquel une construction philosophique est toujours possible. J'ai bien entendu cité Kenneth White dans cette perspective; non pas uniquement parce que ses métaphores « géo-poétiques » trouvent un écho dans cette présentation d'un champ de travail commun à Nagarjuna et Bradley, mais aussi parce que la question d'un rapprochement entre Orient et Occident peut s'avérer intéressante, non pas pour satisfaire à des exigences liées à la mondialisation financière, économique et culturelle, mais parce que, comme le pense François Jullien¹, il est possible de tirer parti de pensées autres que la nôtre (il pense à la Chine) pour nous enrichir.

Un travail de fond reste à entreprendre sur F.H. Bradley. J'ai commencé à traduire *Appearance and Reality* avant de commencer ce travail de synthèse, et j'ai entamé une première réflexion sur la langue de Bradley qui m'a conduit vers une étude sur sa vie et son œuvre.

Appearance and Reality est sans conteste l'œuvre la plus connue de Bradley. Présenté comme une « étude critique des premiers principes » par l'auteur lui-même², l'ouvrage déploie une *emendatio intellectus* de toutes les catégories métaphysiques et expose un type d'idéalisme profondément original, même si Bradley a emprunté les voies de l'idéalisme allemand (et notamment de Hegel) pour écarter l'influence de Mill et de Spencer en Angleterre, et s'il a conforté l'influence idéaliste de J.H. Stirling et de T.H. Green à Oxford³. La métaphysique subtile que l'on découvre dans cette œuvre, d'abord souvent difficile, a opéré une véritable révolution philosophique en Angleterre en détachant la pensée anglaise d'un certain dogmatisme utilitariste, associationniste et empiriste⁴. L'œuvre de Bradley est un moment important non seulement dans l'histoire des idées en Grande-Bretagne mais aussi dans l'histoire de la philosophie occidentale car le processus de réflexion qu'elle a engagé

1. François Jullien, Thierry Marchaise, *Penser d'un dehors (la Chine), entretiens d'extrême-Occident*, op.cit.

2. Voir *Appearance and Reality: A Metaphysical Essay*, op.cit., dans préface (p. xi), ainsi que dans son introduction (p. 1).

3. Cf. Jean Pucelle, *L'idéalisme en Angleterre de Coleridge à Bradley*, Neuchâtel, Éditions de la Baconnière, 1955.

4. Voir la préface de Bradley dans *Appearance and Reality*, op.cit. Cf. également W.R. Sorley au sujet de cet ouvrage: « This remarkable book exerted more influence upon metaphysical thinking in English-speaking countries than any other treatise of the last thirty years. But no summary can convey a clear idea of its teaching. The conceptions of popular thought and of metaphysics alike are in it subjected to detailed, relentless criticism. » Sorley, *A History of English Philosophy*, op.cit., p. 291.

dans les pays Anglo-Saxons montre que son influence a été profonde. Son attitude critique vis à vis du pragmatisme a notamment suscité de nombreuses réactions, les plus connues étant celles de William James¹ et de Josiah Royce, le mentor de T.S. Eliot à Harvard à l'époque où ce dernier rédigeait sa thèse sur Bradley.

La réception de Bradley en France est assez diffuse. Gabriel Marcel² lui a porté une certaine attention dans son journal métaphysique et a entretenu une correspondance avec lui, etc... Mais si son œuvre a pu faire l'objet d'une analyse dans quelques ouvrages et articles écrits en français, elle ne semble pas avoir été étudiée en profondeur. Cela explique peut-être le fait qu'il n'existe que très peu de traductions de Bradley en France. Les seules dont nous disposons ont été établies par Pierre Fruchon³, même si les articles en français consacrés à Bradley comportent quelques citations traduites de l'œuvre. Hormis les traductions françaises de Pierre Fruchon, Bradley a d'abord été traduit en allemand⁴, en italien⁵, et en espagnol⁶. On remarquera que les seules traductions existantes sont celle de son œuvre majeure⁷ et que le projet de travailler à une version française d'*Apparence et réalité* se justifie donc pleinement.

J'ai déjà eu l'occasion d'exprimer mon point de vue concernant la stratégie de traduction « scientifique » qui avait été demandée aux traducteurs de *The Descent of Man* de Darwin. Il me semble que le désir des coordinateurs de cette traduction de se rapprocher le plus possible d'une traduction littérale des textes, en dépit des pesanteurs et des écueils linguistiques éventuels qui peuvent se présenter, peut se comprendre comme une volonté de saisir la pensée quand elle se penche sur son objet, puisque tout enjolivement stylistique est susceptible de transformer cette pensée, surtout quand il s'agit d'une œuvre philosophique ou scientifique. Mais si cette littéralité constitue une bonne stratégie pour traduire un philosophe et serrer au plus près le cheminement de sa pensée, elle devient moins justifiable quand les œuvres à traduire présentent une authentique qualité littéraire: quand, par exemple, elles ont souvent recours à l'expression métaphorique; il s'agit alors de trouver des stratégies de traduction plus élaborées.

1. T.L.S. Sprigge, *James and Bradley: American Truth and British Reality*, Chicago, Open Court, 1993.

2. Gabriel Marcel, *Journal métaphysique* (1914-1923). Paris, Gallimard, 1927.

3. *Les présupposés de l'histoire critique: étude et traduction*, Paris, Les Belles Lettres, 1965, et « Relativité », *Les études philosophiques* (n°15, janvier-mars 1960, p. 3-22).

4. *Erscheinung und Wirklichkeit*, trad. de F. Blanschke, Leipzig, F. Meiner, 1928.

5. *Apparenza e Realta, Saggio di Metaphisica*, trad. C. Goretti, Milano, Bompiani, 1947.

6. *Apariencia y realidad. Ensayo metaphisico*, trad. J. Rivano, Santiago, Universidad de Chile, 1961.

7. Excepté une anthologie, en italien, parue en 1951: *Bradley. Antologia con introduzione*, trad. C. Arato, Milano, Garzanti.

C'est le cas avec F.H. Bradley, qui traduisait régulièrement de la poésie allemande, et en qui T.S. Eliot voyait un orfèvre de la langue anglaise¹. Bradley a composé un recueil d'aphorismes² reprenant certains des bons mots qui émaillent ses œuvres (surtout *Appearance and Reality*), et tout traducteur de Bradley est donc souvent forcé de dépasser la littéralité, de ne pas se contenter de traduire mais de se résoudre aussi à un travail d'écriture et de composition pour retrouver un moyen d'assurer la continuité du sens quand ses jeux de langue et de mots versent dans l'aphorisme et suggèrent plus qu'ils ne démontrent, quand ses inversions syntaxiques se succèdent avec une certaine régularité pour donner au texte une valeur incantatoire qui ressort du génie de la langue anglaise, et reste difficilement transposable à la langue française.

Au début de la préface à son livre sur Freud, Georges-Arthur Goldschmidt écrivait: « La psychanalyse est née au sein de la langue allemande, c'est en allemand que Freud a écrit et c'est au moyen de cette langue qu'il a exprimé sa pensée ».³ Pourrait-on dire de la même façon que la philosophie de l'expérience s'est développé au sein de la langue anglaise, et que c'est au moyen de cette langue que cette philosophie (et toute une tradition de philosophes anglais) s'est principalement exprimée? Comment la langue française pourrait-elle traduire correctement ce qui ne se transmet véritablement que par la langue anglaise? Et comment traduire fidèlement Bradley surtout, qu'Eliot considérait comme plus empirique que les empiristes anglais qu'il avait combattus? La langue française n'est-elle pas défailante pour transmettre le génie de la langue de Bradley? L'affaire se complique encore quand on sait que Bradley se situe aussi dans l'héritage intellectuel des idéalistes allemands, Hegel en tête, mais aussi Lotze ou encore Kant.

En même temps que j'ai commencé à traduire Bradley, et à réfléchir sur sa langue pour mettre en évidence certains traits marquants de son système, j'ai constaté qu'il n'était guère possible de faire un travail honnête sans recourir à une étude sérieuse de sa pensée, et à la

1. « Certainly one of the reasons for the power [Bradley] still exerts, as well as an indubitable claim to permanence, is his great gift of style [...] For the secret of Bradley's style, like that of Bergson – whom he resembles in this if in nothing else – is the intense addiction to an intellectual passion [...] But Bradley, like Aristotle, is distinguished by his scrupulous respect for words, that their meaning should be neither vague nor exaggerated; and the tendency of his labours is to bring British philosophy closer to the Greek tradition », T.S. Eliot, « Francis Herbert Bradley » (1927) in *Selected Prose of T.S. Eliot* (ed. Frank Kermode), Londres, Faber & Faber, 1975, p. 197 & p. 204.

2. Ces aphorismes ont été publiés pour la première fois par la Thoemmes Press: F.H. Bradley, *The Presuppositions of Critical History and Aphorisms*, Bristol, Thoemmes Press, 1993.

3. G.A. Goldschmidt, *Quand Freud voit la mer: Freud et la langue allemande I*, Paris, Buchet / Chastel, 2006, p.1.

situer dans le contexte du victorianisme de la deuxième moitié du dix-neuvième siècle. Un travail sur les débuts philosophiques de Bradley et sur l'essor de l'idéalisme britannique est alors devenu nécessaire.

F.H. Bradley et l'idéalisme britannique, les années de formation (1865-1876) est ainsi venu compléter une recherche commencée depuis mon travail de thèse sur T.S. Eliot. Mais si on peut convenir que cette monographie réalise une convergence des différents centres d'intérêt qui se sont succédé dans mon parcours de chercheur, elle n'en suscite pas moins des ouvertures pour l'avenir. Un travail considérable reste à effectuer en France, non seulement sur Bradley et sur l'idéalisme britannique, mais également sur l'histoire des idées dans la période de montée en puissance, d'apogée, et de déclin de cet idéalisme.

CONCLUSION

Depuis ma soutenance de thèse, mes activités de recherche m'ont permis d'agrandir et d'approfondir mon champ d'investigation et d'étude, de connaître une évolution théorique personnelle sur la façon de travailler l'histoire des idées, d'organiser plusieurs journées d'études et un colloque international sur des thèmes utiles à ma progression personnelle, puis d'en éditer les actes; d'encadrer, enfin, des travaux de maîtrise et de Master dans le cadre de séminaires dont on m'a confié la direction.

La première phase de mes recherches personnelles après la thèse de doctorat a consisté en un travail d'érudition sur T.S. Eliot; cela m'a permis de prolonger certaines recherches déjà commencées et d'approfondir mes connaissances dans le domaine de l'histoire des idées en Grande-Bretagne. Ce travail a duré quelques années, mais je m'en suis détaché progressivement, pour des raisons qui tiennent autant de la politique éditoriale et financière de Valerie Eliot et du *T.S. Eliot Estate*, que d'une évolution personnelle dans un parcours épistémologique marqué par l'étude de certains aspects de l'œuvre de Charles Darwin. Il demeure que l'analyse de problèmes affectant certaines dimensions de l'œuvre d'Eliot m'a conduit à diversifier mes lectures, à découvrir de nouvelles perspectives, et à m'intéresser à des domaines que je n'avais qu'effleurés pendant mon travail de thèse, notamment l'herméneutique. Mais passer du temps à travailler les problématiques centrales de la vie et de l'œuvre d'Eliot en contexte a aussi signifié un infléchissement de tout travail d'érudition pure sur Eliot lui-même, ou sur un thème particulier, jusqu'à ce que je me rende compte que mes centres d'intérêt, mes sympathies personnelles, et mes investigations conduisaient irrésistiblement à l'œuvre de F.H. Bradley, et aux problématiques induites par l'idéalisme britannique de la seconde moitié du dix-neuvième siècle.

Mon travail sur Eliot m'a permis de prendre du recul sur la période du milieu du dix-neuvième au premier tiers du vingtième siècle, entre le moment où le Royaume-Uni triomphe, et la phase pendant laquelle le monde occidental observe sa « grande transformation »¹. La « révolution des valeurs » est l'expression que j'ai adoptée pour rendre compte du mouve-

1. Karl Polanyi, *La grande transformation*, Paris, Gallimard, 1983.

ment de l'histoire des idées pendant cette période. J'ai tenté d'en montrer les caractères généraux, d'exposer certaines de ses logiques et de la relier à la problématique plus générale de la progression de la civilisation occidentale moderne. Le dix-neuvième siècle a été le siècle des révolutions, et que je l'aie envisagé sous l'angle de l'histoire des idées justifie l'insistance, dans mon interprétation, sur l'aspect révolutionnaire des interactions entre les valeurs traditionnelles et celles qui sont portées par la modernité.

Cette période est extrêmement riche de positions philosophiques et théologiques, scientifiques ou historiques, différentes et conflictuelles. Pour en donner une interprétation globale, j'ai estimé qu'il était nécessaire de pratiquer une approche généraliste pour en esquisser les grandes lignes, quitte à étudier ensuite de façon plus érudite un courant, une œuvre ou un thème à la lumière d'une compréhension contextuelle synthétique – ce que j'ai décidé de faire, pour ce qui me concerne, en concentrant progressivement mon attention sur l'œuvre de Bradley. Mais parvenir à synthétiser un contexte aussi riche implique qu'on commence par observer cette période en historien des idées plus qu'en philosophe, qu'en économiste ou qu'en sociologue. Il faut une approche pluraliste, polyphonique et neutre, et j'ai été amené à réfléchir sur la méthode à employer pour faire un travail d'historien des idées de la façon la plus honnête possible: ce faisant, j'ai examiné l'histoire des idées comme un objet d'étude, dont l'apparition au début du dix-neuvième siècle dans des circonstances révolutionnaires, n'est non seulement pas fortuite mais s'inscrit aussi dans une logique que j'ai cherché à découvrir et à expliquer.

J'ai donc connu une évolution théorique très stimulante pendant les années qui ont suivi ma mise à distance progressive de mes études éliotiennes, et j'ai tenu à l'exposer de la façon la plus synthétique qui soit afin de présenter des conclusions qui valent non seulement pour ma propre méthode de recherche mais aussi pour un ensemble de propositions concrètes que j'ai testées en organisant des journées d'étude. Mes dernières interventions ont exploité cette évolution théorique en faisant reposer sur une modélisation, ou sur l'étude de modèles d'explication déjà formés, des thèmes ambigus ou paradoxaux, ou des auteurs qui étaient soit l'objet de controverses, soit des auteurs importants et pourtant mis à l'écart, parce que cela me permettait de souligner des moments cruciaux dans l'histoire des idées de cette période. J'ai aussi cherché à éprouver l'utilité de ma méthode en histoire des idées dans le cadre d'un travail à plusieurs pendant des journées d'étude. J'ai délibérément organisé ces journées en choisissant des thèmes très vastes et trop difficiles à aborder individuellement,

nécessitant une mise en perspective et une problématisation qui requièrent la mutualisation des connaissances et l'expertise de plusieurs chercheurs, chacun dans sa spécialité.

Enfin, qu'il s'agisse de T.S. Eliot ou de F.H. Bradley, ces années d'étude et de recherche m'ont permis de réfléchir sur la nécessité de traduire les auteurs réputés difficiles, et de mener en parallèle une étude approfondie de leur œuvre et de leur contexte intellectuel. Un linguiste a toujours le souci du monde et des auteurs dont il étudie la langue, et son travail peut se révéler utile à la communauté des chercheurs s'il traduit des textes susceptibles d'être analysés par des spécialistes provenant d'autres disciplines. Certaines des motivations qui m'ont porté à considérer l'histoire des idées comme d'une importance cardinale dans la conduite et l'avancement de la connaissance sur des thèmes difficiles, rejoignent ainsi des considérations sur l'importance du métier de traducteur.

Mais la traduction ne suffit pas, et il est tout aussi nécessaire d'introduire dans le même temps ces auteurs, ces périodes, et ces situations culturelles qui, pour des raisons très diverses (raisons qui peuvent parfois aussi se transformer en objets d'étude pour l'historien des idées), ont été négligés par la critique. C'est en ce sens que j'entends poursuivre mon travail.

Ce document de synthèse ne serait pas complet sans un aperçu de ma recherche actuelle et de mes projets d'avenir. Compte tenu de la nature de mes travaux et des domaines dans lesquels j'ai pu acquérir quelque compétence, il m'apparaît légitime de continuer à travailler sur la civilisation britannique et en histoire des idées et d'envisager de diriger des travaux et des recherches dans ce cadre. Soyons plus précis, toutefois, car ce champ de travail est très vaste. Trois projets me tiennent particulièrement à cœur, trois investigations dont la coordination, qui n'est pas évidente à première vue, est au centre d'une problématique générale animant en fait depuis longtemps, me semble-t-il, une quête personnelle à laquelle j'attache beaucoup d'importance.

Tout d'abord, je pense qu'il est nécessaire de rendre disponibles et d'éclairer les textes de Bradley mais aussi de quelques auteurs du dix-neuvième siècle anglais à un public français: j'ai bien entendu à l'esprit l'ensemble du courant philosophique idéaliste anglais, avec toutes ses déclinaisons de Ferrier à Collingwood, à partir de ce moment clé qu'a constitué l'introduction de Hegel en Grande-Bretagne. En fait, la monographie que j'ai écrite sur Bradley ne s'est pas restreinte à une étude du début de sa carrière philosophique, elle m'a

aussi permis de déployer une analyse des bouleversements de l'histoire des idées au dix-neuvième siècle (la « révolution des valeurs ») et de mettre en évidence les défis et les enjeux qu'a pu constituer la lecture britannique des textes hégéliens. Cette monographie appelle une suite: je compte en effet poursuivre mon approfondissement de l'œuvre bradleyenne, et comme je l'écrivais précédemment, j'ai d'ores et déjà commencé à traduire *Appearance and Reality*, un texte dont la traduction française manque cruellement. Mais, fidèle à la méthode que j'ai utilisée dans *F.H. Bradley et l'idéalisme britannique*, je désire continuer à travailler sur Bradley en le rapportant à ses contemporains et à la matrice intellectuelle de son temps. Même si ce projet peut prendre du temps, j'aimerais beaucoup parvenir à réaliser, sur les hégéliens britanniques, un travail similaire à celui de Gérard Raulet sur les Lumières allemandes¹. C'est une tâche ambitieuse, mais j'estime qu'elle en vaut vraiment la peine, à titre personnel, pour accroître mon érudition dans ce domaine et, d'une façon plus générale, pour contribuer à faire disparaître une tache aveugle dans la vision que l'on a de l'histoire de la philosophie britannique de cette époque. En fait, l'amont et l'aval des circonstances intellectuelles ou plus généralement culturelles de la montée en puissance du néo-hégélianisme britannique ne doit pas non plus être négligé, et je me sens prêt à encadrer également des travaux de recherche dans ce sens: cela me permettrait en outre de mettre en évidence un deuxième type de projet, indéniablement plus vaste, et qui porterait sur la *matrice intellectuelle* de la Grande-Bretagne de la fin du dix-neuvième au début du vingtième siècle.

Ce deuxième projet est bien plus étendu, non pas tant parce qu'il implique un très grand nombre d'auteurs dans la période considérée, mais aussi parce que j'ai la conviction que cette matrice continue d'être fonctionnelle à l'heure actuelle, comme le démontre, par exemple, l'ensemble des écrits de Francis Fukuyama, qui continue aujourd'hui à penser le monde actuel à partir de Hegel, de Max Weber ou encore d'Aldous Huxley. Qui plus est, ce projet déborde en fait tout domaine strictement défini dans le cadre des études soit littéraires soit dites de « civilisation ». L'idée d'un tel programme d'étude est très ancienne et elle est symptomatique aussi de mon travail en histoire des idées. Elle remonte au moment où, travaillant sur T.S. Eliot, j'avais étudié les livres de Sanford Schwartz, *The Matrix of Modernism*² et de John Macquarrie, *Twentieth-Century Religious Thought: The Frontiers*

1. Gérard Raulet, *Aufklärung: Les Lumières allemandes*, Paris, Flammarion, 1995.

2. Sanford Schwartz, *The Matrix of Modernism: Pound, Eliot, and early Twentieth-Century Thought*, Princeton, Princeton University Press, 1985.

*of Philosophy and Theology 1900-1980*¹; et peut-être même à mes études de maîtrise, lorsque j'ai cherché à construire des ponts entre la poésie, la philosophie et la théologie à partir des œuvres de Yeats, d'Eliot et de Nietzsche. Comme ce document de synthèse a tenté de le prouver, ce projet s'intègre totalement dans ma vision de l'histoire des idées, et la conception quasi encyclopédique du savoir qu'elle peut donner l'impression de viser est, de ce fait, parfaitement assumée et volontairement recherchée dans la mesure où elle correspond à une dérive naturelle de l'histoire des idées consistant à se pencher sur l'histoire des civilisations². C'est aussi ce qui motive l'articulation de mon troisième projet: un travail sur les relations entre la Grande-Bretagne et la Chine, au sens large de l'exploration et de l'analyse des rapports entre deux civilisations, qui n'exclut pas les relations commerciales et diplomatiques, comme au sens étroit d'une étude des exemples de réflexivité de la pensée britannique au contact d'une culture qui lui est totalement extérieure. Quand on les compare aux études sur l'Inde, pléthoriques pour des raisons historiques évidentes, l'examen des relations entre la Grande-Bretagne et la Chine, notamment dans le domaine intellectuel et culturel, souffre d'une carence qui justifie un travail attentif, individuel et collectif.

Ce domaine de recherche est en construction, et il a le mérite d'exister pour plusieurs raisons, certaines fortuites et d'autres plus révélatrices d'une quête personnelle. D'un point de vue formel, il est le fruit d'une rencontre avec un collègue professeur de chinois dans mon université, et la conclusion de discussions qui nous ont menés à la décision de travailler de concert. C'est après les deux journées d'étude que j'ai organisées en 2003-2004 sur le thème *Les sens de l'Occident* que Madame Siyan Jin m'a suggéré une collaboration en vue de constituer un axe de réflexion, dans notre centre de recherche, sur les relations entre

-
1. John Macquarrie, *Twentieth-Century Religious Thought: The Frontiers of Philosophy and Theology 1900-1980*, New York, Charles Scribner's Sons, 1981.
 2. Christopher Herbert, dans *Victorian Relativity* (*op.cit.*), notait l'absence d'une histoire du relativisme dans la pensée européenne moderne et il a émis l'hypothèse que l'idée selon laquelle le modernisme consistait en un rejet des valeurs victoriennes n'était qu'un mythe. Pour lui, il existe une véritable amnésie historique et une répression de la mémoire victorienne: on ne s'intéresse plus à ce qui s'est passé au dix-neuvième siècle et on ne se focalise plus que sur la radicalité de la pensée relativiste au vingtième siècle. Jotham Parsons, dans un article publié en octobre 2007 dans le *Journal of the History of Ideas* (« Defining the History of Ideas ») a proposé un constat similaire. Selon Parsons, l'édition par Maryanne Cline Horowitz du *New Dictionary of the History of Ideas* en 2005 traduit cette tendance que notait Herbert: la réflexion actuelle de l'histoire des idées tend à faire disparaître l'antériorité de la réflexion relativiste victorienne et de la pensée idéaliste anglo-saxonne, ce que *The Dictionary of the History of Ideas* (édité par Philip P. Wiener en 1974) n'effectuait pas. Parsons y voit un effet de la pensée mondialisée et globale, une répression de la mémoire précédant le vingtième siècle et il stigmatise même ce qu'il considère comme une répression de l'histoire elle-même. Il me semble que la période de la seconde moitié du dix-neuvième siècle et du début du vingtième a vu se constituer la matrice intellectuelle de notre monde actuel, et cette idée est au cœur de ma réflexion sur l'histoire des idées comme discipline intellectuelle, comme objet de réflexion et d'étude.

l'Orient et l'Occident. Après deux journées d'étude *Orient – Occident: Dialogue sur l'ailleurs* en 2005-2006, et un colloque international *Utopie: mémoire et imaginaire* en mai 2008, organisés conjointement, nous avons pu intéresser un certain nombre de chercheurs français, allemands, suédois et chinois à cet axe de réflexion, mettre en place des partenariats avec les universités de Pékin et de Nankin, le *Matteo Ricci Institute* de Macao, et envisager de futurs contacts avec des universités britanniques et américaines; en outre, Madame Jin est parvenue à créer, avec l'aval des autorités chinoises, un *Institut Confucius* à l'université d'Artois. Dernièrement, nous avons décidé de travailler ensemble à la construction d'un projet commun et de le soumettre à l'Agence Nationale de la Recherche pour obtenir un financement. D'un point de vue moins formel, notre collaboration n'est pas accidentelle et elle s'est dessinée, en ce qui me concerne, sur fond d'un horizon d'attente formé de longue date. Siyan Jin estime qu'après deux rencontres ratées entre la Chine et l'Occident, celle des jésuites aux seizième et dix-septième siècles, et celle des puissances coloniales au dix-neuvième, il est à espérer qu'une troisième rencontre peut être réussie aujourd'hui, et qu'une connaissance réciproque passe nécessairement par un dialogue interculturel qui dépasse les obstacles de l'extériorité. Extériorité et réflexivité sont des concepts clés de François Jullien, dont l'œuvre a été récemment ré-éditée dans un ouvrage au titre évocateur, *La pensée chinoise dans le miroir de la philosophie*¹, et c'est déjà dans ce sillage que j'avais commencé à inscrire mon travail de réflexion, dès mon année de maîtrise, à partir de l'enseignement de Kenneth White et suite à la lecture de ses ouvrages et de ceux qu'il m'avait recommandés. Ma rencontre intellectuelle avec Siyan Jin, tout comme mon étude des lieux épistémologiques communs à Bradley et Nagarjuna, emblématique des relations possibles entre l'Orient et l'Occident, ne sont pas le fait du hasard: elle correspond à ce même mouvement qui m'a enjoint de m'intéresser à des cultures totalement étrangères pour mieux réfléchir sur l'essence de la pensée occidentale, et pour me figurer le lieu hypothétique d'un carrefour, d'un ailleurs mental où pensée occidentale et pensée orientale peuvent se rejoindre².

-
1. François Jullien, *La pensée chinoise dans le miroir de la philosophie*, Paris, Seuil « Opus », 2007; un deuxième volume devrait paraître dans la même collection: *La philosophie inquiétée par la pensée chinoise*.
 2. Mon étude sur Bradley et Nagarjuna m'avait fait partir de l'Inde plutôt que de la Chine, mais au vu de la période à laquelle vivait Nagarjuna (I^{er} et II^e siècles) et son extraordinaire influence en Chine, ce détour par l'Inde est finalement anecdotique: il s'agit bien d'un Extrême-Orient totalement extérieur au monde connu des Occidentaux.

C'est donc dans la perspective de ces trois projets de recherche que j'espère pouvoir encadrer des mémoires de Master comme des thèses de doctorat, tout en cherchant à produire des travaux originaux et utiles à la recherche universitaire.

Bibliographie

liste des ouvrages cités dans ce document

Sources primaires

Adams, Henry, *History of the United States During the Administrations of Thomas Jefferson* (1889-91), New York, The Library of America, 1986.

-----, *Mont Saint Michel and Chartres* (1904), Harmondsworth, Penguin, 1986.

-----, *The Education of Henry Adams* (1907), Boston: Houghton Mifflin Company, 1973.

-----, *Letters*, Vol. 2, Worthington Chauncy Ford (Ed.), Boston, Houghton Mifflin, 1938.

Arnold, Matthew, *Selected Prose*, Harmondsworth, Penguin Classics, 1987.

Barber, Benjamin R., *Djihad versus Macworld: mondialisation et intégrisme contre la démocratie*, Paris, Desclée de Brouwer, 1996.

Beckett, Samuel, *Cap au pire (1983)*, Paris, Minuit, 1991.

Bevir, Mark, *The Logic of the History of Ideas*, Cambridge, C.U.P., 1999.

Bouveresse, Jacques, *Prodiges et vertiges de l'analogie*, Paris, Raisons d'Agir, 1999.

Bradley, F.H., *Appearance and Reality*, Londres, Sonnenschein, 1897 (2^e édition).

-----, *Ethical Studies* (1876/1927), Oxford, The Clarendon Press, 1962 (2^e édition).

-----, *The Presuppositions of Critical History (1874) and Aphorisms*, Bristol, Thoemmes Press, 1993.

- Brague, Rémi, *Europe, la voie romaine*, Paris, Gallimard « folio-essais », 1992.
- Brecht, Berthold, *Kalendergeschichten*, Hambourg, Rowohlt, 1953.
- Buckle, Henry Thomas, *History of Civilization in England* (1st ed. 1857-1861), New York, Hearst's International Library Co. Publishers, 1913 (2nd ed.).
- Butterfield, Sir Herbert, *The Whig Interpretation of History* (1931), Londres, Norton, 1965.
-----, *The Englishman and His History*, Cambridge, C.U.P., 1944.
- Carlyle, Thomas, *Miscellaneous Essays*, Londres: Chapman and Hall, 1888.
- Cassirer, Ernst, *La philosophie des Lumières*, Paris, Fayard, 1966.
- Char, René, *Retour Amont*, Paris, Gallimard, 1966.
- Claeys, Gregory (Ed.), *Modern British Utopias, 1700-1850*, Londres, Pickering & Chatto, 8 vols., 1997.
- Coleridge, Samuel Taylor, *Coleridge's Writings, Volume 1: On Politics and Society* (John Morrow Ed.), Princeton, Princeton University Press, 1991.
- Collingwood, R.G., *The Idea of History* (1946), Oxford, O.U.P., 1994.
- Darwin, Charles, (Patrick Tort Ed.), *La filiation de l'homme et la sélection liée au sexe*, Paris, Syllepse, 1999.
-----, *The Autobiography of Charles Darwin*, Francis Darwin (Ed.), New York, Prometheus Books, 2000.
- De Rougemont, Denis, *L'amour et l'Occident*, Paris, Plon 10/18, 1972.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Félix, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Minuit, 1991.
- Dumont, Louis, *Essais sur l'individualisme: une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil Points-essais, 1983.
- Dupront, Alphonse, *Le mythe de croisade*, Paris, Gallimard « Bibliothèque des histoires » 4 vols., 1997.
- Eliot, Thomas Stearns, *Knowledge and Experience in the Philosophy of F.H. Bradley* (1916), Londres Faber & Faber, 1964.
-----, *After Strange Gods: A Primer of Modern Heresy*, New York, Harcourt, Brace and Company, 1934.
-----, *The Idea of a Christian Society and other Writings* (1939), Londres, Faber and Faber, 1982.
-----, *Selected Essays*, Londres, Faber & Faber, 1951.

-----, *To Criticize the Critic and other Writings* (1965), Faber & Faber, Londres, 1978.

-----, *Collected Poems (1909-1962)*, Londres, Faber & Faber, 1974.

-----, *Selected Prose of T.S. Eliot* (ed. Frank Kermode), Londres, Faber & Faber, 1975.

-----, *Anabasis, a Poem by St John Perse*, traduction de T.S. Eliot, Londres, Faber & Faber, 1985.

-----, *The Varieties of Metaphysical Poetry*, Londres, Faber & Faber, 1993.

-----, *Inventions of the March Hare*, Londres, Faber & Faber, 1996.

Feyerabend, Paul, *Contre la méthode: esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance*, Paris, Points-Seuil, 1979.

Foucault, Michel, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, bibliothèque des sciences humaines, 1969.

Fukuyama, Francis, *The End of History and the Last Man*, Londres, Penguin Books, 1992.

-----, *The Great Disruption : Human Nature and the Reconstitution of Social Order*, New York, Free Press, 1999.

-----, *Our Postmodern Future : Consequences of the Biotechnology Revolution*, Londres, Profile Books, 2002.

Gadamer, H.G., *Le problème de la conscience historique* (1958), Paris, Seuil coll. « Traces Ecrites », 1996.

-----, *Vérité et méthode: les grandes lignes d'une herméneutique philosophique* (1960), Paris, Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 1996.

-----, *L'héritage de l'Europe* (1989), Paris, Rivages poche, 2003.

Guénon, René, *Orient et Occident* (1924), Paris, Guy Trédaniel, éditions de la Maisnie, 1987 (reproduit la deuxième édition de 1948).

-----, *La crise du monde moderne* (1927), Paris, Gallimard « Idées », 1946.

Hechter, Michael, *Internal colonialism : The Celtic fringe in British National Development / with a new introd. and a new appendix by the author*, Londres & New Brunswick, Transaction pub., 1999.

Huntington, Samuel, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Simon & Chuster, 1996.

Jullien, François, & Marchaise, Thierry, *Penser d'un dehors (la Chine), entretiens d'extrême-Occident*, Paris, 2000.

Jullien, François, *La pensée chinoise dans le miroir de la philosophie*, Paris, Seuil « Opus », 2007.

Kagan, Robert, *Of Paradise and Power: America and Europe in the New World Order*, New York, Knopf, 2003.

Kuhn, Thomas, *La structure des révolutions scientifiques*, Paris, Champs-Flammarion, 1983.

Le Brun, Annie, *Les châteaux de la subversion*, Paris, Gallimard folio-essais, 1982.

Lovejoy, Arthur O., *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*, New York, Harper Torchbooks, 1936.

Mannheim, Karl *Idéologie et utopie* (1929), Paris, Marcel Rivière et Cie, 1956.

Marcuse, Herbert, *La fin de l'utopie*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1968.

Musso, Pierre, *Critique des réseaux*, Paris, P.U.F. coll. « la politique éclatée », 2003.

Nagarjuna, *Stances du milieu par excellence*, Paris, Gallimard, coll. « Connaissance de l'Orient », 2002.

Nietzsche, Friedrich, *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard, 1976-1982.

Oakeshott, Michael B., *Experience and its modes*, Cambridge, 1933.

Polanyi, Karl, *La grande transformation*, Paris, Gallimard, 1983.

Popper, Karl, *L'univers irrésolu: plaidoyer pour l'indéterminisme*, Paris, Hermann, 1984.
-----, *La connaissance objective*, Paris, Champs-Flammarion, 1991.

Ricœur, Paul, *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1955.

-----, *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975.

-----, *Le conflit des interprétations : essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969.

Serres, Michel, *Éclaircissements: entretiens avec Bruno Latour*, Paris, François Bourin, 1992.

-----, *Éléments d'histoire des sciences*, Paris, Larousse-Bordas, 1997.

Servier, Jean, *Histoire de l'utopie*, Paris, Idées / Gallimard, 1967.

Simmel, Georg, *La tragédie de la culture et autres essais* (1895-1914), Paris, Rivages, 1988.

Spengler Oswald, *Le déclin de l'Occident* (1923), Paris, Gallimard, 1976.

Tillich, Paul, *Theology of Culture*, New York, O.U.P., 1959 (traduction française: *Théologie de la culture*, Paris, Editions Planète, 1968).

Troeltsch, Ernst, *Protestantisme et modernité* (1911), Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque des sciences humaines »), 1991.

Vattimo, Gianni, *La fin de la modernité: Nihilisme et herméneutique dans la culture post-moderne*, Paris, Seuil coll. « L'ordre philosophique », 1987.

Vovelle, Michel, *La mort et l'Occident de 1300 à nos jours*, Paris, Gallimard, 1983.

Sources secondaires

(1) – ouvrages.

Ashton, Rosemary, *The German Idea: Four English Writers and the Reception of German Thought (1800-1860)*, Cambridge, C.U.P., 1980.

Behr, Caroline, *T.S. Eliot: A Chronology of his Life and Works*, Londres, Macmillan, 1983.

Boas, Georges, *The History of Ideas*, New York, Charles Scribner's Sons, 1963.

Bonifacio, Antoine, *Histoire, classes terminales*, Paris, Hachette, 1966.

Bourdé, Guy, et Martin, Hervé, *Les écoles historiques*, Paris, Seuil Points-histoire, 1997.

Brooker, Jewel Spears (Ed.), *T.S. Eliot and our Turning World*, New York, St. Martin's Press, 2001.

Bugault, Guy, *L'Inde pense-t-elle?*, Paris, P.U.F., 1994.

Calinescu, Matei, *Five Faces of Modernity: Modernism, Avant-Garde, Decadence, Kitsch, Postmodernism*, Durham, Duke University Press, 1987.

Chaunu, Pierre, *Histoire et décadence*, Paris, Librairie Académique Perrin, 1981.

Childs, Donald J., *From Philosophy to Poetry: T.S. Eliot's Study of Knowledge and Experience*, Londres, Athlone Press, 2001.

Cornu, Jean-Michel, *ProspecTIC: Nouvelles technologies, nouvelles pensées? La convergence des NBIC*, Limoges, FYP éditions, 2008.

De Certeau, Michel, *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard folio-histoire, 2002.

Dintenfass, Michael, *The Decline of Industrial Britain, 1870-1980*, Londres & New York, Routledge, 1992.

Dosse, Francois, *L'histoire en miettes: Des « Annales » à la « nouvelle histoire »*, Paris, Pocket Agora, 1998.

-----, *Paul Ricœur: les sens d'une vie*, Paris, La Découverte, 1997.

Gallet, René, *Romantisme et postromantisme de Coleridge à Hardy: Nature et surnature*, Paris, L'Harmattan, 1996.

-----, *Romantisme et postromantisme de Wordsworth à Pater*, Paris, L'Harmattan, 2004.

Gaster, Theodor Herzl, *Thespis: Ritual, Myth, and Drama in the Ancient Near East*, New York, Henry Schuman Publishing, 1950.

Gautier, Claude, *Hume et les savoirs de l'histoire*, Paris, Vrin/Ehess, 2005.

Gingras, Yves, Keating, Peter, Limoges, Camille (Eds.), *Du scribe au savant: les porteurs du savoir de l'antiquité à la révolution industrielle*, Paris, P.U.F., 2000.

Goldschmidt, G.A., *Quand Freud voit la mer: Freud et la langue allemande I*, Paris, Buchet/Chastel, 2006.

Gordon, Lyndall, *Eliot's Early Years*, Oxford, Oxford, O.U.P., 1988.

-----, *T.S. Eliot: An Imperfect Life*, New York, Norton & Company, 2000.

Gunzig, Edgar, et Diner, Simon, *Le Vide: Univers du Tout et du Rien*, Bruxelles, Editions complexe, 1998.

Gusdorf, Georges, *Les origines de l'herméneutique*, Paris, Payot, 1988.

Habib, M.A.R., *The Early T.S. Eliot and Western Philosophy*, Cambridge, C.U.P., 1999.

Hale, J.R., *The Evolution of British Historiography*, Londres, Macmillan, 1964.

Herbert, Christopher, *Victorian Relativity: Radical Thought and Scientific Discovery*, Londres, The University of Chicago Press Ltd, 2001.

Herman, Arthur, *The Idea of Decline in Western History*, Londres, New York & Toronto, The Free Press, 1997.

Heudin, Jean-Claude, *L'évolution au bord du chaos*, Paris, Hermès, 1998.

Holloway, John, *The Victorian Sage: Studies in Argument*, Londres, Archon Books, 1962.

Horowitz, Maryanne Cline, *The New Dictionary of the History of Ideas*, 6 vols., New York, Scribner's, 2005.

Houghton, Walter Edwards, *The Victorian Frame of Mind (1830-1870)*, New Haven, Yale University Press, 1957.

Johnston, William, *The Still Point: Reflexions on Zen and Christian Mysticism*, New York, Fordham University Press, 1970 (traduction française: *Zen et connaissance de Dieu*, Paris, Desclée de Brouwer coll. Christus, 1973).

Kelley, Donald R., *The History of Ideas: Canon and Variations*, New York, University of Rochester Press, 1994.

-----, *The Descent of Ideas: The History of Intellectual History*, Ashgate, Aldershot, 2002.

King, Preston, *The History of Ideas: An Introduction to Method*, Londres, Croom Helm, 1983.

-----, *Thinking Past a Problem: Essays on the History of Ideas*, Londres, Frank Cass, 2000.

Lacoste, Jean-Yves, *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 2007 [3e édition].

Latour, Bruno, *La science en action, introduction à la sociologie des sciences*, Paris, La Découverte, 2005.

Leydier, Gilles (Ed.), *La civilisation: objets, enjeux, méthodes, Babel n°9*, Université du sud Toulon-Var, Faculté de lettres et sciences humaines, 2004.

MacLeod, R. & Collins, P. (Eds.), *The Parliament of Science: the British Association for the Advancement of Science*, Norwood, Middlesex, Science Reviews, 1981.

Macquarrie, John, *Twentieth-Century Religious Thought: The Frontiers of Philosophy and Theology 1900-1980*, New York, Charles Scribner's Sons, 1981.

-----, *Jesus Christ in Modern Thought*, Londres, SCM Press Ltd, 1990.

Mallinson, Jane, *T.S. Eliot's interpretation of F.H. Bradley*, Leiden, thèse lettres, 2001 (publié en 2002 par Kluwer Academic Publishers sous le titre: *T.S. Eliot's interpretation of F.H. Bradley: Seven Essays*).

Marrou, Henri-Irénée, *De la connaissance historique*, Paris, Seuil Points-histoire, 1954.

Mattelart, Armand, *Histoire de l'utopie planétaire : de la cité prophétique à la société globale*, Paris, La Découverte, 2000.

Meyer, Michel (Ed.), *La philosophie anglo-saxonne*, Paris, P.U.F., 1994.

Noiriel, Gérard, *Sur la « crise » de l'histoire*, Paris, Belin, 1996.

Nora, Pierre & Le Goff, Jacques (Eds.), *Faire de l'histoire, tome 1: Nouveaux problèmes*, Paris Gallimard, Folio-histoire, 1986.

Nouvel, Pascal (Ed.), *Enquête sur le concept de modèle*, Paris, P.U.F., 2002.

Parker, Christopher, *The English Idea of History from Coleridge to Collingwood*, Aldershot, Ashgate, 2000.

Pol-Droit, Roger, *L'oubli de l'Inde, une amnésie philosophique*, Paris, Seuil, [1989], 2004.

-----, *Le culte du néant*, Paris, Seuil, 2004.

Prost, Antoine, *Douze leçons sur l'histoire*, Paris, Seuil Points-histoire, 1997.

Pucelle, Jean, *L'idéalisme en Angleterre de Coleridge à Bradley*, Neuchâtel, Editions de la Baconière, 1955.

Raulet, Gérard, *Aufklärung: Les Lumières allemandes*, Paris, Flammarion, 1995.

Reardon, Bernard, *(Religious Thought in the Victorian Age: A Survey from Coleridge to Gore*, Londres & New York, Longman, 1995 [2nd ed.].

Richter, Melvin, *The Politics of Conscience: T.H. Green and His Age*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1964.

Rosset, Clément, *Schopenhauer philosophe de l'absurde*, Paris, P.U.F. Quadrige, 1994 (2^e édition).

Rothblatt, Seldon. *Revolution of the Dons*, Cambridge, C.U.P., 1981.

Schwartz, Sanford, *The Matrix of Modernism: Pound, Eliot, and early Twentieth-Century Thought*, Princeton, Princeton University Press, 1985

Skorupski, John, *English-Language Philosophy: 1750-1945*, Oxford, O.U.P., 1993.

Sorley, W.R., *A History of English Philosophy*, Cambridge, CUP, 1937.

Stengers, Isabelle, *L'invention des sciences modernes*, Paris, Champs-Flammarion, 1995.

Stuchtey, Benedikt, & Wende, Peter (Eds.), *British and German Historiography, 1750-1950*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

Tilliette, Xavier, *Le Christ des philosophes: Du maître de sagesse au divin témoin*, Namur, Culture et vérité, 1993.

Veyne, Paul, *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Gallimard folio-histoire, 1978.

Vieillard-Baron, Jean-Louis, *Platonisme et interprétation de Platon à l'époque moderne*, Paris, Vrin, 1988.

Vitoux, Pierre, *Histoire des idées en Grande-Bretagne*, Paris, Colin, 1969.

Weir, David, *Decadence and the Making of Modernism*, University of Massachusetts Press, 1995.

Westman, R.S. (Ed.), *Reappraisals of the Scientific Revolution*, Cambridge, C.U.P. , 1990.

Wiener, Martin J., *English Culture and the Decline of the Industrial Spirit, 1850-1980*, Harmondsworth: Penguin Books, 1985.

Wiener, Philip, P. (Ed.), *The Dictionary of the History of Ideas: Studies of Pivotal Ideas*, 5 vols., New York, Charles Scribner's Sons, 1973-1974. (Consultable sur internet à l'adresse: <http://etext.lib.virginia.edu/DicHist/dict.html>).

Wollheim, Richard, *F.H. Bradley*, Harmondsworth, Penguin Books, 1959.

(2) - Articles

Bentley, Michael, « The British State and its Historiography », *Visions sur le développement des États européens: théories et historiographies de l'État moderne : actes du colloque*, Rome, 18-31 mars 1990 / organisé par la Fondation européenne de la science et l'École française de Rome, Blockmans, Wim & Genet, J.P. (Eds.), Rome, Ecole Française de Rome, Paris, diff. de Boccard, 1993, p. 153-168.

Benvéniste, Émile, « civilisation: contribution à l'histoire du mot », *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard coll. « Tel », 1966, p. 336-345.

Brague, Rémi, « La "Voie Romaine" », *Vingtième siècle, Revue d'histoire*, N° 71, Juillet-septembre 2001, p. 63-66.

Candlish, Stewart, « The Truth about F.H. Bradley », *Mind*, New Series, vol. 98, N° 391, July 1989, p. 331-348.

Chadwick, Owen, « Professor Lord Acton », lecture delivered at Cambridge University on March 16, 1995 by Professor Owen Chadwick in celebration of the 100 years since Lord Acton assumed the Regius Chair of Modern History. Christa Rabbitt ed., (<http://www.acton.org/publicat/books/pla/>).

John Fonte, « Paradise », *National Review*, Vol. 55 Issue 6, p. 5 (7/4/2003).

-----, « The Ideological War within the West », *Foreign Policy Research Institute*, Volume 3, N° 6, Mai 2002 (<http://www.fpri.org/ww/0306.200205.fonte.ideologicalwar-withinthewest.html>).

Mugur-Schächter, Mioara, « Esquisse d'une méthode générale de conceptualisation relativisée », Colloque de Cerisy, *Arguments pour une méthode (Autour d'Edgar Morin)*, Paris, Seuil, 1990.

-----, « Les leçons de la mécanique quantique : vers une épistémologie formelle » *Le débat*, Paris, Gallimard, n° 94 (mars-avril 1997).

-----, « Objectivité, relativités, relativisme », *Mélanges en hommage à Jean-Louis Lemoigne – Entre systémique et complexité, chemin faisant...*, Paris, PUF, 1999.

Stevens, Anne H., « Tales of Other Times: A Survey of British Historical Fiction, 1770-1812 », *Cardiff Corvey: Reading the Romantic Text*, Online Journal, December 2001 (<http://www.cf.ac.uk/encap/corvey/articles>).

Tosel, André, « Philosophie et poésie au vingtième siècle: remarques introductives », *Noesis*, La philosophie du vingtième siècle et le défi poétique, 2004, p. 1-15.

Walsh, W.H., « Bradley et la métaphysique », *Les études philosophiques* (vol. 15, janvier-mars 1960), p. 29-50 (traduction de Pierre Fruchon).

Articles parus dans *The Journal of the History of Ideas* (Baltimore, Johns Hopkins University Press), sauf pour l'article de Jotham Parsons (Philadelphia, University of Pennsylvania Press).

Anthony Grafton, « The History of Ideas: Precept and Practice, 1950-2000 and beyond », vol. 67 n°1, janvier 2006, p. 1-32.

Kelley, Donald R., « Eclectism and the History of Ideas », vol. 62 n°4, octobre 2001, p. 577-592.

-----, « Intellectual History in a Global Age », vol. 66 n°2, avril 2005, p. 155-167.

Megill, Allan, « Globalization and the History of Ideas », vol. 66 n°2, avril 2005, p. 179-187.

Parsons, Jotham, « Defining the History of Ideas », vol. 68 n°4, octobre 2007, p. 683-699.

Sewell, Keith C., « The Herbert Butterfield Problem », vol. 64 n°4, octobre 2003, p. 599-618.

INDEX

- Ackroyd, P., 52.
 Adams, H., 24, 109, 111-112.
 Andrewes, L., 38-39.
 Aristote, 84.
 Arnold, M., 18, 30-31, 102, 111.
 Auerbach, E., 85.
 Augustin, St, 51.
 Ayris, P., 35.
 Babbitt, I., 24.
 Bacon, F., 11, 107.
 Ballard, M., 66, 69.
 Balthasar, H.U.von, 48.
 Baudelaire, C., 38.
 Beckett, S., 110.
 Benvéniste, E., 96.
 Berr, H., 51.
 Bevir, M., 78, 83, 85.
 Boas, G., 85.
 Bohr, N., 85.
 Bouveresse, J., 78.
 Bradley, F.H., 5, 10-13, 18-19, 25-27, 29, 43, 47, 53, 55, 58-59, 61-62, 75, 78-79, 85, 88, 91-93, 103, 113-124, 126.
 Brague, R., 89-90.
 Brecht, B., 80.
 Bridges, J.H., 12.
 Buckle, H.T., 5, 62, 64, 87, 91-93, 95, 97-102.
 Burke, E., 40-41, 92.
 Butterfield, H., 40, 58, 60, 92.
 Candlish, S., 113.
 Carlyle, T., 18, 30, 60, 64, 111.
 Carré, J., 14, 89.
 Cassirer, E., 18, 59, 62.
 Chaunu, P., 56.
 Coleridge, S.T., 7, 23, 41, 55, 60.
 Collingwood, R.G., 11-12, 58-59, 62, 78, 123.
 Congreve, R., 12.
 Cousin, V., 84.
 Dante, A., 25-26, 37, 39, 46, 110.
 Darwin, C., 5, 12-14, 57-59, 62-72, 75, 87, 91-92, 112, 118, 121.
 De Certeau, M., 88.
 De Lubac, H., 46.
 De Rougemont, D., 89-90.
 Deleuze, G., 75.
 Dilthey, W., 33, 45, 75.
 Donne, J., 25, 38.
 Dosse, F., 14, 45.
 Droysen, G., 75.
 Dupront, A., 89-90, 97.
 Eliot, T.S., 5-30, 53-47, 49-56, 58, 66, 87-88, 90-93, 97, 106, 109, 111-112, 114, 118-122, 124.
 Eliot, V., 52.
 Emerson, R.W., 24, 112.
 Ferreira, F., 59.
 Ferrier, F., 101, 123.
 Feyerabend, P., 8, 67, 90.
 Foucault, M., 74-75, 77, 88-89.
 Frazer, J.G., 50.
 Freud, S., 75, 119.
 Fruchon, P., 118.
 Fukuyama, F., 96, 105, 124.
 Gadamer, H.G., 32-33, 36, 97.
 Gallet, R., 31.
 Gaster, T.H., 49-50.
 Gibbon, E., 60.
 Goldschmidt, G.A., 119.
 Gore, C., 23, 27, 47-48.
 Green, T.H., 48, 51, 78, 117.
 Grote, G., 60.
 Guattari, F., 75.
 Guénon, R., 37-38, 97, 110.
 Hare, J., 60.
 Hegel, G.W.F., 27, 48-49, 115, 117, 119, 123-124.
 Heidegger, M., 6, 20-21, 33, 55.
 Hooker, R., 38-39.
 Houghton, J., 15-16.
 Houghton, W., 31.
 Huntington, S., 96.
 Huxley, A., 7, 124.
 James, W., 118.
 Jin, S., 103, 125-126.
 Johnston, W., 23, 27.
 Jullien, F., 117, 126.

- Kagan, R., 96.
 Kant, E., 119.
 Kelley, D.R., 84.
 King, P., 15, 86.
 Koyré, A., 85.
 Kuhn, T., 68.
 Laforgue, J., 25, 34.
 Lamarck, J.B., 63.
 Lanman, C., 38.
 Latour, B., 67.
 Locke, J., 11-12, 99.
 Lotze, R.H., 119.
 Lovejoy, A.O., 77, 83, 85-86, 96.
 Lux Mundi Group, 48, 51.
 Macaulay, T.B., 58, 64, 100.
 Macquarrie, J., 48, 124.
 Mannheim, K., 107.
 Marcel, G., 118.
 Maritain, J., 37.
 Martineau, H., 12.
 Maurras, C., 42.
 Mill, J.S., 12, 117.
 Monod, S., 77.
 Moore, G.E., 11, 115.
 More, T., 106-107.
 Morris, W., 103, 107.
 Mùgur-Schächter, M., 79, 81.
 Murry, J.M., 41.
 Nagarjuna, 47, 85, 92, 113-116, 126.
 Newman, J.H., 23-24, 30, 34, 70.
 Niebuhr, B.G., 60.
 Nietzsche, F., 6-7, 15, 19-20, 29, 33.
 Nordau, M., 18.
 Nouvel, Pascal, 80, 82.
 Oakeshott, M., 11, 61.
 Origène, 46.
 Pascal, B., 23.
 Philon d'Alexandrie, 46.
 Platon, 80, 84.
 Popper, K., 68, 78, 90.
 Pound, E., 34, 42.
 Prigogine, I., 70.
 Prum, M., 57, 66.
 Raulet, G., 124.
 Ricœur, P., 15, 32, 45, 76, 81-82.
 Royce, J., 118.
 Rumsfeld, D., 109-110.
 Russell, B., 11, 115.
 Santayan, G., 24.
 Schopenhauer, A., 46.
 Schwartz, S., 124.
 Serres, M., 63, 67-68, 75.
 Shakespeare, W., 26.
 Simmel, G., 20, 93.
 Spencer, H., 12, 72, 117.
 Spitzer, L., 85-86.
 Stengers, I., 27, 67-68.
 Stirling, J.H., 117.
 Stoïciens, 46.
 Strauss, D.F., 48.
 Sys, J., 8, 9, 13, 32, 45, 57, 87, 95.
 Thirlwall, C., 60.
 Thomas d'Aquin, St., 37.
 Thomasius, G., 48.
 Tillich, P., 28.
 Tort, P., 57, 66.
 Tyconnius, 46.
 Victorins, 37, 39.
 Vovelle, M., 89.
 Weber, M., 79, 82, 124.
 Wells, H.G., 103, 109.
 Weston, J.L., 54.
 White, K., 7, 27, 87, 117, 126.
 Wiener, M.J., 101-102.
 Woods, J., 38.
 Yeats, W.B., 6, 7, 124.